Dutoit, Julius
Die duṣkaracaryā des
Bodhisattva.



Die

uṣkaracaryā des Bodhisattva

in der buddhistischen Tradition.

Von

Dr. Julius Dutoit,

Gymnasiallehrer am Kgl. Luitpoldgymnasium in München.



Strassburg

Verlag von Karl J. Trübner

1905.

Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition.

Von

Dr. Julius Dutoit,
Gymnasiallehrer am Kgl. Luitpoldgymnasium in München.



Strassburg
Verlag von Karl J. Trübner
1905.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Ernst Kuhn

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Während die alten Buddhabiographien in vielen Punkten weit auseinandergehen, zeigen sie in dem Abschnitt von der Askese des Bodhisattva so viele gleichartige Züge, dass ein Zurückgehen auf eine gemeinsame Quelle nicht zu verkennen ist. Die Verschiedenheit der einzelnen Schulen tritt bei diesen biographischen Partien ganz in den Hintergrund. Es war nun mein Bestreben die Grundlage der späteren Bearbeitungen durch die Vergleichung der verschiedenen Berichte zu eruieren. Dass hierbei vieles nur hypothetisch sein kann, liegt in der Natur der Sache. —

Vorbildlich war mir Ernst Windisch's treffliches Werk „Māra und Buddha". Auch Foucaux' zweite Übersetzung des Lalitavistara (Annales du musée Guimet 1884—92) bot manch dankenswerten Aufschluss bei schwierigen Stellen; dagegen forderten K. E. Neumanns (Die Reden des Gotamo Buddho I.) willkürliche Deutungen öfters zum Widerspruch heraus.

J. Dutoit.

Inhaltsverzeichnis.



I.

Nach den übereinstimmenden Berichten der süd- wie der nordbuddhistischen Tradition wanderte der Bodhisattva, nachdem er in der Schule des Ārāḍa (Āḷāra) Kālāma und des Rudraka (Uddaka), des Sohnes des Rāma, vergeblich sich bemüht hatte zur Erleuchtung zu gelangen, nach dem Nairañjanā-Fluss in die Gegend von Uruvilvā (Uruvelā). Da ihm dieser Ort zusagte, so beschloss er daselbst zu bleiben und nach der Erleuchtung zu ringen. Hier übte er sich nun sechs Jahre lang in verschiedenen Arten der Askese, bis er einsah, dass er auf diesem Wege nicht zu seinem Ziele gelangen werde, und zum grössten Befremden seiner fünf Genossen, die sich ihm angeschlossen hatten, zu einer natürlichen Lebensweise zurückkehrte.

Über diese sechsjährige Periode in Buddhas Leben besitzen wir in den älteren buddhistischen Quellen mehrere ausführliche Berichte, die allerdings in manchen Punkten auseinandergehen. Der Pāli-Tripiṭaka enthält eine Erzählung Buddhas von seinem Ringen nach Erleuchtung und der Art und Weise, wie er endlich zur Sambodhi gelangte; dieselbe findet sich völlig gleichlautend, nur unterschieden in den Personen, an die die Unterweisung von Buddha gerichtet ist, an drei Stellen des Majjhima-Nikāya, nämlich im 36., 85. und 100. Sutta. In demselben Buche ist noch im 12. Sutta eine längere Stelle über Buddhas Betätigung der Askese, die aber in ihrem Inhalt vollständig von der ersten abweicht, und endlich eine dritte, die an den Entschluss Buddhas in Uruvelā zu bleiben gleich die Erlangung der Sambodhi und die darauf folgenden Ereignisse bis zur Bekehrung der pañcavaggiyā bhikkhū, fast wörtlich mit den ersten Kapiteln des 1. Buches des Mahāvagga übereinstimmend, anknüpft (26. Sutta). —

Der nördliche Buddhismus besitzt im 17. Adhyaya des Lalitavistara zwei Berichte über die Zeit vom Aufenthalt des Bodhisattva bei Rudraka bis zu seiner Abwendung von der Askese. Die an zweiter Stelle stehende, in Versen abgefasste kürzere Erzählung steht dem vorausgehenden Prosatexte ziemlich unabhängig gegenüber; sie ist wahrscheinlich älter als die Schlussredaktion desselben, dagegen jünger wie der Kern des Prosaberichtes. — Neben dieser, der Schule der Sarvāstivādins angehörigen Quelle besitzt der nördliche Buddhismus noch in dem aus der Schule der Mahāsāṃghikas stammenden Mahāvastu eine eingehende Darstellung von Buddhas Askese (ed. Sénart Vol. II, p. 123—131); dasselbe Werk enthält ausserdem noch S. 204 eine ganz kurze Erwähnung dieser Episode.

Die anderen Quellen bieten nur ziemlich kurze Berichte über diese Periode in Buddhas Leben; so die Nidānakathā des Jātakabuches, die burmesische Tradition, die von Bigandet in der „legend of Gaudama“ zusammengestellt ist, die singhalesische Quelle von Spence Hardys „manual of budhism“, ferner als Vertreter der nordbuddhistischen Schulen Aśvaghoṣa's Buddhacarita (XII, 88 ff.), die tibetanischen und chinesischen Berichte. Neues bringen sie nicht. Es liegt also hier die in der buddhistischen Literatur verhältnismässig seltene Erscheinung vor, dass die späteren Darstellungen sich viel kürzer fassen als die früheren. Der Grund hierzu mag wohl darin zu suchen sein, dass der späteren Zeit diese Betätigungen der Askese auch bei den Nichtbuddhisten fremd geworden waren, während sie zur Zeit Buddhas und unmittelbar darauf als unumgänglich notwendig für jeden galten, der sich eines vollkommenen Wandels befleissigen wollte. Es musste also den älteren Buddhisten, den Zusammenstellern des Tripiṭaka, daran gelegen sein den anderen Sekten nachweisen zu können, dass auch ihr Meister Askese trieb und zwar Askese der schwersten Art; den Vorwurf, dass sie selbst ein Leben im Überfluss führten, wie er sich oft in alten Texten findet, konnten sie dann leicht entkräften mit dem Hinweis auf Buddha, der nach dieser strengen Askese die Nutzlosigkeit solcher Kasteiungen eingesehen und sie darum auch nicht seinen Jüngern auferlegt habe. Daraus ergibt sich zugleich ein Massstab zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit der älteren, aus-

führlicheren Berichte; denn je mehr darin auf andere Asketen Bezug genommen ist, um so näher liegt die Annahme, dass diese Erzählungen vor allem zum Zwecke der Polemik gegen die anderen Sekten entstanden oder doch weiter ausgeschmückt worden sind, und um so zweifelhafter wird ihre Authentizität.

II.

Wir gehen aus von der ausführlichsten Erzählung im Pāli-Tripiṭaka, die sich im 36., 85. und 100. Sutta des Majjhima-Nikāya findet (im folgenden mit S_1 bezeichnet). Im ersten der drei Suttas ist es ein Nigantha, ein Jaina, dem Buddha seine Geschichte erzählt, um ihn von der Nutzlosigkeit der Askese zu überzeugen; im zweiten Sutta will Buddha einen Königssohn, der ihm anhängt, in seinem Streben bestärken; im dritten Sutta endlich bekehrt Buddha durch seine Schilderung einen jungen Brāhmaṇen. Der erste Teil des Berichts bis zur Aufzählung der eigentlichen dukkarakārikā liegt ausserdem noch im 26. Sutta vor, wo die Erzählung sich an die Mönche richtet.

Die Stelle lautet (ed. Trenckner I. p. 166 f.)[1]:

So kho ahaṃ bhikkhave kiṃkusalagavesī anuttaraṃ santivarapadaṃ pariyesamāno Magadhesu anupubbena cārikaṃ caramāno yena Uruvelā senānigamo[2]) tad- avasariṃ.	Indem ich nun so forschte, wo das Glück sei, und nach dem unübertrefflichen Weg zum Frieden suchte, da kam ich, während ich im Lande Magadha von Ort zu Ort wanderte, nach

1) Der Text schliesst sich an die Ausgabe des Majjh.-Nik. an mit Benützung der dort angegebenen Varianten. Die in sehr grosser Zahl in die Erzählung eingefügten Anreden an die Zuhörenden sind in der Übersetzung weggelassen.

2) Der Ausdruck wurde schon früh verschieden erklärt. Buddhaghosa sagt: „Senānigamo ist senāya nigamo; man liest aber auch Senānigāmo. Senāni ist der Vater der Sujātā und dessen Dorf bedeutet das Wort.“ Die Nidānakathā des Jātakabuches (ed. Fausboell I, p 68) hat Senāninigamo, also eine ähnliche Bedeutung wie Senānigāmo. Der Lal.-Vist. gibt die Form senāpatigrāmakas, das Mahāvastu senāpatigrāma; diese beiden Quellen fassen also senāni in dem senānigāmo ihrer Vorlage nicht als Eigenname, sondern = enānī „Heerführer“ auf. Neumann übersetzt „Burg“.

Tatth' addasaṃ ramaṇīyaṃ bhūmibhāgaṃ pāsādikañca vanasaṇḍaṃ nadiñ ca sandantiṃ setakaṃ sūpatitthaṃ ramaṇīyaṃ samantā ca gocaragāmaṃ. Tassa mayhaṃ bhikkhave etadahosi: Ramaṇīyo vata bho bhūmibhāgo pāsādiko ca vanasaṇḍo nadī ca sandati setakā sūpatitthā ramaṇīyā samantā ca gocaragāmo; alaṃ vat' idaṃ kulaputtassa padhānatthikassa padhānāyāti. So kho ahaṃ bhikkhave tatth' eva nisīdiṃ: alam-idaṃ padhānāyāti.

Uruvelā, der Heerstadt. Da sah ich ein reizendes Fleckchen Erde, einen lieblichen Wald und einen klar dahinfliessenden Fluss, der gute Badegelegenheit bot und ganz entzückend war, und auf allen Seiten Wiesen und Dörfer[1]). Da dachte ich: „Reizend ist dies Fleckchen Erde, lieblich der Wald und klar fliesst der Fluss, gute Badegelegenheit bietend, ganz entzückend, und auf allen Seiten sind Wiesen und Dörfer. Passend ist dies als Stätte des Strebens für einen edlen Jüngling, der sich des Ringens befleissigen will.“ Und ich liess mich dort nieder, indem ich dachte: „Passend ist dieser Ort zum Streben.“

(ed. Trenckner, pag. 240 ff.)

Api-ssu maṃ tisso upamā paṭibhaṃsu anacchariyā pubbe assutapubbā: Seyyathā pi Aggivessana allaṃ kaṭṭhaṃ sasnehaṃ udake nikkhittaṃ, atha puriso āgaccheyya uttarāraṇiṃ ādāya: aggiṃ abhinibbatessāmi, tejo pātukarissāmīti. Taṃ kim-maññasi Aggivessana: api nu so puriso amuṃ allaṃ kaṭṭhaṃ sasnehaṃ udake nikkhittaṃ uttarāraṇiṃ ādāya abhimanthento aggim abhinibbat-

Nun kamen mir drei Gleichnisse in den Sinn, wunderbare, vorher noch nicht gehörte. Wie wenn nämlich ein nasses, harziges Holz im Wasser liegt und ein Mann kommt mit einem oberen Reibholz in der Hand und denkt: „Ich will Feuer daraus erzeugen, ich will eine Flamme sichtbar machen.“ Was meinst du nun, Aggivessana, wird der Mann, wenn er jenes nasse, harzige Holz, das im

1) Neumann sagt: „Wiesen und Felder“. Doch scheint die wörtliche Übersetzung von grāma mit Dorf richtiger zu sein, wenigstens kommen in den späteren Quellen wiederholt die „Dorfkinder“ vor. In der entsprechenden Stelle des Mahāvastu ist auch dieser Sinn untergelegt, vgl. S. 19.

teyya tejo pātukareyyāti. — No h'idaṃ bho Gotama, taṃ kissa hetu: aduṃ hi bho Gotama allaṃ katthaṃ sasnehaṃ, tañ-ca pana udake nikkhittaṃ, yāvad-eva ca pana so puriso kilamathassa vighātassa bhāgī assāti. — Evam-eva kho Aggivessana ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyena c'eva kāmehi avūpakaṭṭhā viharanti, yo ca nesaṃ kāmesu kāmacchando kāmasneho kāmamucchā kāmapipāsā kāmapariḷāho so ca ajjhattaṃ na suppahīno hoti na suppaṭippassaddho; opakkamikā ce pi te bhonto samaṇabrāhmaṇā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti abhabbā va te ñāṇāya dassanāya anuttarāya sambodhāya, no ce pi te bhonto samaṇabrāhmaṇā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti abhabbā va te ñāṇāya dassanāya anuttarāya sambodhāya. Ayaṃ kho maṃ Aggivessana paṭhamā upamā paṭibhāsi anacchariyā pubbe assutapubbā.

Aparā pi kho maṃ Aggivessana dutiyā upamā paṭibhāsi

Wasser gelegen hat, mit dem oberen Reibholz reibt, Feuer erzeugen und eine Flamme sichtbar machen? „Nein, Gotama. Und warum nicht? Jenes Holz ist nass und harzig und es hat im Wasser gelegen; (er wird reiben,) bis er müde und matt wird.“ „Ebenso verhält es sich mit den Asketen oder Brāhmaṇen, die sich noch nicht losgemacht haben vom Körper und seinen Begierden und die die ihnen innewohnende Lust zu den Begierden, die Liebe zu den Begierden, die Schwäche nach den Begierden, den Durst nach den Begierden, das Fieber nach den Begierden noch nicht von innen heraus aufgegeben und zur Ruhe gebracht haben. Wenn nun diese Herren Asketen und Brāhmaṇen an sie herankommende unangenehme, stechende, beissende Gefühle empfinden, so sind sie nicht geeignet zur Erkenntnis, zur Einsicht, zu der unübertrefflichen Erleuchtung; und wenn sie auch nicht an sie herankommende unangenehme, stechende, beissende Gefühle empfinden, so sind sie doch nicht geeignet zur Erkenntnis, zur Einsicht, zu der unübertrefflichen Erleuchtung. Dies erste Gleichnis kam mir in den Sinn, ein wunderbares, vorher noch nicht gehörtes.

Darnach kam mir ein zweites wunderbares, noch nicht ge-

anacchariyā pubbe assutapubbā: Seyyathā pi Aggivessana allaṃ kaṭṭhaṃ sasnehaṃ ārakā udakā thale nikkhittaṃ, atha puriso pe —

. . . No h'idaṃ bho Gotama, taṃ kissa hetu: aduṃ hi bho Gotama allaṃ kaṭṭham sasnehaṃ, kiñcāpi ārakā udakā thale nikkhittaṃ pe — . . c'eva kāmehi vūpakaṭṭhā[1]) viharanti pe —.

Ayaṃ kho maṃ Aggivessana dutiyā upamā paṭibhāsi anacchariyā pubbe assutapubbā.

Aparā pi kho maṃ Aggivessana tatiyā upamā paṭibhāsi anacchariyā pubbe assutapubbā: Seyyathā pi Aggivessana sukkhaṃ kaṭṭhaṃ koḷāpaṃ[2]) ārakā udakā thale nikkhittaṃ, atha puriso pe —

Evam bho Gotama, taṃ kissa hetu: aduṃ hi bho Gotama sukkhaṃ kaṭṭham koḷāpaṃ, tañ-ca pana ārakā udakā thale nikkhittan-ti. —

Evam-eva kho Aggivessana ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā kāyena c'eva kāmehi vūpakaṭṭha viharanti, yo ca ne-

hörtes Gleichnis in den Sinn. Wie wenn nämlich ein nasses, harziges Holz fern vom Wasser auf der Erde liegt und ein Mann etc.

. . . . Nein, Gotama. Und warum nicht? Jenes Holz ist nass und harzig, wenn es auch fern vom Wasser auf dem Boden liegt etc. . . . .
. . . . . die sich zwar losgemacht haben von den Begierden, die aber . . . . .

Dies kam mir als zweites Gleichnis in den Sinn, als ein wunderbares, vorher noch nicht gehörtes.

Darnach kam mir, Aggivessana, ein drittes wunderbares, noch nicht gehörtes Gleichnis in den Sinn. Wie wenn nämlich ein trocknes, dürres Holz fern vom Wasser auf der Erde liegt und ein Mann etc. . . .

Gewiss, Gotama. Und warum? Jenes Holz ist trocken und dürr und es liegt fern vom Wasser auf der Erde."

„Ebenso verhält es sich mit den Asketen oder Brāhmaṇen, die sich losgemacht haben vom Körper und seinen Begierden

1) Trenckner hat im Text avūpakaṭṭhā, zieht aber die Lesart der meisten Handschriften „vūpakaṭṭhā" vor. Bemerkenswert ist, dass auch das Mahāvastu sich nicht ganz für letztere Form entscheidet; es schreibt „vyapakṛṣṭakāyā viharanti avyapakṛṣṭacitta". „Avūpakaṭṭhā" passt deshalb nicht, weil sonst gar keine Differenz zwischen dem ersten und zweiten Gleichnis bestände.

2) Dies Wort, das etwa „dürr" bedeuten muss, ist mir in seiner Ableitung nicht klar.

saṃ kāmesu kāmacchando . . . . kāmapariḷāho so ca ajjhattaṃ suppahīno hoti suppaṭipassaddho, opakkamikā ce pi te bhonto samaṇabrāhmaṇā dukkhā tippā kaṭuka vedanā vediyanti bhabbā va te ñāṇāya, no ce pi te . . . . bhabbā va te . . sambodhāya. Ayaṃ kho maṃ Aggivessana tatiyā upamā paṭibhāsi anacchariyā pubbe assutapubbā. Imā kho maṃ Aggivessana tisso upamā paṭibhaṃsu anacchariyā pubbe assutapubbā.

und die die ihnen innewohnende Lust zu den Begierden, ... das Fieber nach den Begierden von innen heraus aufgegeben und zur Ruhe gebracht haben. Wenn nun diese Herren Asketen und Brāhmaṇen an sie herankommende . . . . empfinden, so sind sie geeignet zur . . . unübertrefflichen Erleuchtung; und wenn sie auch nicht . . . ., so sind sie auch geeignet . . . zur Erleuchtung. Dies kam mir als drittes Gleichnis in den Sinn, als ein wunderbares, vorher noch nicht gehörtes. Diese drei Gleichnisse kamen mir in den Sinn, wunderbare, vorher noch nicht gehörte.

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Yan-nūnāhaṃ dantehi dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇheyyaṃ abhinippīḷeyyaṃ abhisantāpeyyan-ti. So kho ahaṃ Aggivessana dantehi dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhāmi abhinippīḷemi abhisantāpemi.

Darauf kam mir folgender Gedanke: „Wie, wenn ich nun die Zähne aneinanderpresste, die Zunge an den Gaumen anlegte und so mit dem Willen den Verstand unterwürfe, unterdrückte, zermarterte?“ Und ich presste die Zähne aneinander, legte die Zunge an den Gaumen und unterwarf so mit dem Willen den Verstand, ich unterdrückte ihn, zermarterte ihn.

Tassa mayhaṃ Aggivessana dantehi dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhato abhinippīḷayato abhisantāpayato kacchehi sedā muccanti. Seyyathā pi Aggivessana balavā puriso dubbalataraṃ purisaṃ sīse vā gahetvā khandhe vā gahetvā abhinig-

Während ich nun so die Zähne aneinander presste, die Zunge an den Gaumen legte und mit dem Willen den Verstand unterwarf, unterdrückte, zermarterte, kam mir der Schweiss aus den Achselhöhlen heraus. Wie wenn ein starker Mann einen schwächeren am Kopfe packte oder

gaṇheyya abhinippīḷeyya abhisantāpeyya, evam-eva kho me Aggivessana dantehi dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhato . . . . . sedā muccanti. Āraddhaṃ kho pana me Aggivessana viriyaṃ hoti asallīnaṃ, upaṭṭhitā sati asammuṭṭhā, sāraddho ca pana me kāyo hoti appaṭippassaddho ten'eva dukkhappadhānena pādhānābhitunnassa sato. Evarūpā pi kho me Aggivessana uppannā dukkhā vedanā cittaṃ na pariyādāya tiṭṭhati.

an den Schultern packte und ihn niederwürfe, niederdrückte, niederquälte, so kam mir, als ich die Zähne aneinander presste . . . ., der Schweiss aus den Achselhöhlen heraus. Rege aber war dabei meine Kraft und ungebeugt, gespannt das Denken und unbeirrt; und mein Körper blieb sehr rege und wurde nicht beruhigt durch die schmerzliche Bemühung von mir, der ich durch das Streben nach Vollkommenheit angetrieben wurde. Und das so beschaffene schmerzliche Gefühl, das ich empfand, machte auf mein Gemüt keinen bleibenden Eindruck.

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Yan-nūnāhaṃ appānakaṃ [1]) jhānaṃ jhāyeyyan-ti. So kho ahaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato ca assāsapassāse uparundhiṃ. Tassa mayhaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato ca assāsapassāsesu uparuddhesu kaṇṇasotehi vātānaṃ nikkhamantānaṃ adhimatto saddo hoti. Seyyathā pi nāma kammāragaggariyā dhamamānāya adhimatto saddo hoti, evam-eva kho me Aggivessana mukhato ca nāsato ca assāsapassāsesu uparuddhesu kaṇṇasotehi vātānaṃ nikkhamantānaṃ adhimatto saddo hoti. Āraddhaṃ kho pana me pe —.

Darauf dachte ich: „Wie, wenn ich mich nun in atemlose Exstase versenken würde?" Und ich hemmte das Ein- und Ausatmen von Mund und Nase. Während ich nun das Ein- und Ausatmen von Mund und Nase hemmte, entstand in den Gehörorganen ein übermässiges Geräusch von den herauskommenden Luftströmungen. Wie, wenn ein Schmiedeblasebalg geblasen wird, ein übermässiges Geräusch entsteht, so entstand, als ich das Ein- und Ausatmen von Mund und Nase hemmte, in den Gehörorganen ein übermässiges Geräusch von den entweichenden Luftströmungen. Rege aber war dabei u. s. w.

---

1) Zu appānakaṃ jhānaṃ vgl. den Exkurs am Schlusse.

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Yan-nūnāhaṃ appānakaṃ yeva jhānaṃ jhāyeyyanti. So kho ahaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāse uparundhiṃ. Tassa mayhaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā vātā muddhānaṃ ūhananti. Seyyathā pi Aggivessana balavā puriso tiṇhena sikharena muddhānaṃ abhimantheyya, evam-eva kho me Aggivessana mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā vātā muddhānaṃ ūhananti. Āraddhaṃ kho pana me pe —

Tassa mayhaṃ Aggivessana pe . . assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā sīse sīsavedanā honti. Seyyathā pi Aggivessana balavā puriso daḷhena varattakhaṇḍena sīse sīsaveṭhaṃ dadeyya, evam-eva kho me Aggivessana mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimattā sīse sīsavedanā honti. Āraddhaṃ pe —

Tassa mayhaṃ pe — . . . uparuddhesu adhimattā vātā kucchiṃ parikantanti. Seyyathā pi Aggivessana dakkho goghātako vā goghātakantevāsī vā tiṇhena govikantanena kucchiṃ parikanteyya, evam-eva kho me Aggivessana adhimattā

Hierauf dachte ich: „Wie wenn ich mich nun in atemlose Exstase versenken würde?“ Und ich hemmte das Ein- und Ausatmen von Mund, Nase und Ohren. Während ich nun so das Ein- und Ausatmen von Mund, Nase und Ohren hemmte, trafen übermässige Luftströmungen auf meinen Schädel auf. Wie wenn ein starker Mann mit einer scharfen Schwertspitze den Kopf zerreiben würde, so trafen, als ich das Ein- und Ausatmen von Mund, Nase und Ohren hemmte, übermässige Luftströmungen auf meinen Schädel auf. Rege aber war dabei u. s. w.

Darauf dachte ich . . . . von Mund, Nase und Ohren hemmte, entstanden in meinem Kopfe übermässige Kopfschmerzen. Wie wenn ein starker Mann eine feste Riemenschnur rings um den Kopf herumlegen würde, so entstanden, als ich das Ein- und Ausatmen von Mund, Nase und Ohren hemmte, in meinem Kopfe übermässige Kopfschmerzen. Rege aber war u. s. w.

Darauf dachte ich . . . . und Ohren hemmte, durchstachen übermässige Wehen meinen Leib. Wie wenn ein geschickter Metzger oder Metzgerlehrling mit einem scharfen Metzgermesser den Bauch durchstechen würde, so durchstachen über-

vātā kucchiṃ parikantanti. Āraddhaṃ kho pe —

Tassa mayhaṃ pe — uparuddhesu adhimatto kāyasmiṃ ḍāho hoti. Seyyathā pi Aggivessana dve balavanto purisā dubbalataraṃ purisaṃ nānābāhāsu gahetvā aṅgārakāsuyā santāpeyyuṃ samparitāpeyyuṃ, evam-eva kho me Aggivessana mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimatto kāyasmiṃ ḍāho hoti. Āraddhaṃ kho pe —

Api-ssu maṃ Aggivessana devatā disvā evam-āhaṃsu: kālakato samaṇo Gotamo ti. Ekaccā devatā evam-āhaṃsu: na kālakato samaṇo Gotamo, api ca kālaṃ karoti. Ekaccā devatā evaṃ āhaṃsu: na kālakato samaṇo Gotamo na pi kālaṃ karoti, arahaṃ samaṇo Gotamo, vihāro tv-eva so arahato evarūpo hotīti.

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Yan-nūnāhaṃ sabbaso āhārupacchedāya paṭipajjeyyan-ti. Atha kho maṃ Aggivessana devatā upasaṅkamitvā etad-avocuṃ: Mā kho tvaṃ mārisa sabbaso āhārupacchedāya paṭipajji; sace kho tvaṃ mārisa sabbaso āhārupacchedāya paṭipajjissasi tassa te mayaṃ dibbaṃ ojaṃ lomakūpehi ajjhoharissāma, tāya tvaṃ yāpessa-

mässige Wehen meinen Leib. Rege aber u. s. w.

Darauf dachte ich . . . . und Ohren hemmte, entstand in meinem Körper übermässiges Brennen. Wie wenn zwei starke Männer einen schwächeren Mann an beiden Armen ergreifen und ihn in einer Grube voll glühender Kohlen versengen und verbrennen würden, so entstand, als ich das Ein- und Ausatmen von Mund, Nase und Ohren hemmte, in meinem Körper übermässiges Brennen. Rege aber war u. s. w.

Da sagten einige Gottheiten, als sie mich sahen: „Gestorben ist der Asket Gotama.“ Einige andere Gottheiten sprachen: „Nicht gestorben ist der Asket Gotama, aber eben stirbt er.“ Wieder andere Gottheiten sagten: „Weder ist der Asket Gotama gestorben noch stirbt er eben. Ein Heiliger ist der Asket Gotama; und so ist der Zustand eines Heiligen beschaffen.“

Darauf dachte ich: „Wie, wenn ich nun zur vollständigen Enthaltung von der Nahrung gelangte?“ Doch Gottheiten kamen zu mir und sagten: „Gelange nicht, Ehrwürdiger, zur vollständigen Enthaltung von der Nahrung; wenn du, Ehrwürdiger, zur vollständigen Enthaltung von der Nahrung gelangen wirst, so werden wir dir durch die Poren deiner Haut göttliche

sīti. Tassa mayhaṃ Aggivessa-
na etad-ahosi: Ahañ-c'eva kho
pana sabbaso ajadukkhaṃ paṭi-
jāneyyaṃ imā ca me devatā
dibbaṃ ojaṃ lomakūpehi ajjho-
hareyyuṃ tāya cāhaṃ yāpey-
yaṃ, taṃ mama assa musā ti.
So kho ahaṃ Aggivessana tā
devatā paccācikkhāmi, halan-ti
vadāmi.

Tassa mayhaṃ Aggivessana
etad-ahosi: Yan-nūnāhaṃ tho-
kaṃ thokaṃ āhāraṃ āhārey-
yaṃ pasataṃ pasataṃ, yadi
vā muggayūsaṃ yadi vā kulat-
thayūsaṃ yadi vā kaḷāyayūsaṃ
yadi vā hareṇukayūsan-ti. So
kho Aggivessana thokaṃ tho-
kaṃ āhāraṃ āhāresiṃ pasataṃ
pasataṃ, yadi vā muggayūsaṃ
. . . . hareṇukayūsaṃ.

Tassa mayhaṃ Aggivessana
thokaṃ thokaṃ āhāraṃ āhā-
rayato pasataṃ pasataṃ, yadi
vā muggayūsaṃ . . . . . ha-
reṇukayūsaṃ, adhimattakasi-
mānaṃ patto kāyo hoti.

Seyyathā pi nāma āsītika-
pabbāni vā kālāpabbāni vā
evam-eva-ssu me aṅgapaccaṅ-
gāni bhavanti tāy' eva appā-
hāratāya, seyyathā pi nāma
oṭṭhapadaṃ evam-eva-ssu me
ānisadaṃ hoti tāy' ev' appā-
hāratāya, seyyathā pi nāma vaṭ-
ṭanāvaḷī evam eva-ssu me piṭ-
ṭhikaṇṭako unnātāvanato hoti
tāy' ev' appāhāratāya, seyya-

Stärkung einflössen und davon
wirst du dich erhalten." Da
dachte ich: „Wenn ich nun
vollständiges Fasten beobach-
tete und diese Gottheiten wür-
den mir göttliche Stärkung
durch die Poren meiner Haut
einflössen und damit würde ich
mich erhalten, so wäre dies
ein Betrug von mir." Daher
wies ich die Gottheiten zurück
und sagte: „Es genügt."

Darauf dachte ich: „Wie,
wenn ich nun jedesmal nur
ganz wenig Speise zu mir
nähme, immer eine Handvoll,
z. B. Bohnenbrühe oder Wicken-
brühe oder Kichererbsenbrühe
oder Erbsenbrühe?" Und ich
nahm jedesmal nur ganz wenig
Speise zu mir, immer eine Hand-
voll, z. B. Bohnenbrühe . . . .
Erbsenbrühe. Da ich nun jedes-
mal nur ganz wenig Speise zu
mir nahm, jedesmal eine Hand-
voll, z. B. Bohnenbrühe . . .
Erbsenbrühe, gelangte mein
Körper zu übermässiger Mager-
keit.

Wie Āsītikā- oder Kālāknoten
wurden meine grossen und klei-
nen Glieder infolge dieser ge-
ringen Nahrungsaufnahme, wie
ein Kamelhuf wurde mein Ge-
säss infolge dieser geringen
Nahrungsaufnahme, wie eine ge-
drehte Haarflechte war mein
Rückgrat erhoben und einge-
sunken infolge dieser geringen
Nahrungsaufnahme, wie an

thā pi nāma jarasālāya gopānasiyo oluggaviluggā[1] bhavanti evam-eva-ssu me phāsuliyo oluggaviluggā bhavanti tāy' ev' appāhāratāya, seyyathā pi nāma gambhīre udapāne udakatārakā gambhīragatā okkhāyikā dissanti evam-eva-ssu me akkhikūpesu akkhitārakā gambhīragatā okkhāyikā dissanti tāy' ev' appāhāratāya, seyyathā pi nāma tittakālābu āmakacchinno vātātapena samputito hoti sammilāto evam-eva-ssu me sīsacchavi samputitā hoti sammilātā tāy' ev' appāhāratāya.

einem verfallenen Hause die Dachsparren abgebrochen und auseinandergebrochen sind, so waren meine Rippen wie abgebrochen und auseinandergebrochen infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme; wie man in einem tiefen Brunnen die Wasserspiegel ganz in der Tiefe befindlich wie eingegraben sieht, so sah man in meinen Augenhöhlen die Augensterne tief zurückliegend wie eingegraben infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme; wie ein bitterer Kürbis, der roh gespalten ist, durch Wind und Sonnenglut zusammenschrumpft und verdorrt, so schrumpfte zusammen und verdorrte meine Kopfhaut infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme.

So kho ahaṃ Aggivessana: udaracchaviṃ parimasissāmīti piṭṭhikaṇṭakaṃ yeva pariganhāmi, piṭṭhikaṇṭakaṃ parimasissāmīti udaracchaviṃ yeva pariganhāmi. Yāva-ssu me Aggivessana udaracchavi piṭṭhikaṇṭakaṃ allīnā hoti tāy' ev' appāhāratāya.

Und wenn ich die Haut meines Bauches berühren wollte, so erfasste ich mein Rückgrat; und wenn ich mein Rückgrat berühren wollte, so erfasste ich die Haut meines Bauches. So sehr haftete die Haut meines Bauches am Rückgrat infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme.

So kho ahaṃ Aggivessana: vaccaṃ vā muttaṃ vā karissāmīti tatth' eva avakujjo papatāmi tāy' ev' appāhāratāya. So kho ahaṃ Aggivessana imam-eva kāyaṃ assāsento

Und wenn ich Kot oder Urin lassen wollte und mich niederbeugte, so fiel ich hin infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme. Und um meinen Körper zu beleben, rieb ich mit der Hand

1) = avarugnavirugnā. Neumann übersetzt sehr frei „sich querkantig abheben“.

pāṇinā gattāni anomajjāmi. Tassa mayhaṃ Aggivessana pāṇinā gattāni anomajjato pūtimūlāni lomāni kāyasmā papatanti tāy' ev' appāhāratāya.

meine Glieder; während ich aber mit der Hand meine Glieder rieb, fielen die an der Wurzel verfaulten Haare vom Körper infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme.

Api-ssu maṃ Aggivessana manussā disvā evam-āhaṃsu: kāḷo samaṇo Gotamo ti. Ekacce manussā evam-āhaṃsu: na kāḷo samaṇo Gotamo, sāmo samaṇo Gotamo ti. Ekacce manussā evam-āhaṃsu: na kāḷo samaṇo Gotamo na pi sāmo, maṅguracchavi samaṇo Gotamo ti. Yāvassu me Aggivessana tāva parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto upahato hoti tāy' ev' appāhāratāya.

Und Menschen, die mich sahen, sagten: „Dunkelblau ist der Asket Gotama“. Andere Leute sagten: „Nicht dunkelblau ist der Asket Gotama, sondern schwarz ist der Asket Gotama.“ Wieder andere sagten: „Nicht dunkelblau ist der Asket Gotama und auch nicht schwarz, mangurafarbig ist der Asket Gotama.“ So sehr war meine Hautfarbe, die bis dahin rein und hell gewesen war, verunstaltet infolge dieser geringen Nahrungsaufnahme.

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Ye kho keci atītam-addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedayiṃsu, etāvaparamaṃ na-y-ito bhiyyo; ye pi hi keci anāgatam-addhānaṃ ..... vedayissanti, ... bhiyyo; ye pi hi keci etarahi ..... vediyanti, ... bhiyyo. Na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ, siyā nu kho añño maggo bodhāyāti.

Da dachte ich nun: „Welche Asketen und Brāhmaṇen auch immer in der vergangenen Zeit an sie herankommende unangenehme, stechende, beissende Gefühle empfanden: dies ist das Äusserste und es gibt nichts darüber. Und welche Asketen und Brāhmaṇen in Zukunft ..... jetzt .... es gibt nichts darüber. Und doch gelange ich mit dieser schmerzlichen Betätigung schwerer Abtötungen nicht zu dem Bereich der ausreichenden edlen Erkenntnis und Einsicht, die alle menschliche Lehre übertrifft; könnte es nicht noch einen anderen Weg zur Erleuchtung geben?“

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahosi: Abhijānāmi kho panāhaṃ pitu Sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya nisinno vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi[1]) savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharitā, siyā nu kho eso maggo bodhāyāti. Tassa mayhaṃ Aggivessana satānusāri viññāṇaṃ ahosi: eso va maggo bodhāyāti. Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Kin-nu kho ahaṃ tassa sukhassa bhāyāmi yan-taṃ sukhaṃ aññatr' eva kāmehi aññatra akusalehi dhammehīti. Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Na kho ahaṃ tassa sukhassa bhāyāmi yan-taṃ sukhaṃ aññatr' eva kāmehi aññatra akusalehi dhammehīti.

Und es kam mir der Gedanke: „Ich erinnere mich, dass ich, während mein Vater Sakka arbeitete, im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaumes sass und da mich frei fühlte von den Lüsten und den nicht zum Heile führenden Dingen, und dass ich damals die mit Nachdenken und Selbstprüfung verbundene, durch Abschliessung verursachte, freudebeglückte erste Stufe der Exstase erreichte und darin blieb. Dies könnte der Weg zur Erleuchtung sein." Und aus der Erinnerung sich ergebend kam mir die Erkenntnis: „Dies ist der Weg zur Erleuchtung." Da dachte ich: „Warum fürchte ich mich vor diesem Glücke, das abseits liegt von den Lüsten und abseits von den nicht zum Heile führenden Dingen?" Und es kam mir der Gedanke: „Durchaus nicht fürchte ich mich vor... Dingen."

Tassa mayhaṃ Aggivessana etad-ahosi: Na kho taṃ sukaraṃ sukhaṃ adhigantuṃ evaṃ adhimattakasimānaṃ pattakāyena, yan-nūnāhaṃ oḷārikaṃ āhāraṃ āhāreyyaṃ odanakummāsan-ti. So kho ahaṃ Aggivessana oḷārikaṃ āhāraṃ āhāresiṃ odanakummāsaṃ. Tena kho pana maṃ Aggivessana samayena pañca bhikkhū pac-

Weiter dachte ich: „Dies Glück ist nicht leicht zu erreichen für einen, dessen Körper zu so übermässiger Abmagerung gelangt ist; wie, wenn ich nun reichliche Speise zu mir nähme, Reisbrei und sauren Schleim?" Und ich nahm reichliche Speise zu mir, Reisbrei und sauren Schleim. — Zu der Zeit aber waren fünf Mönche mir bei-

1) Die neuerdings (z. B. von Walleser, die Philosophie des alten Buddhismus) gegebene Übersetzung von dharma = Vorstellung ist nicht immer anwendbar.

eupaṭṭhitā honti: yan-no samaṇo Gotamo dhammaṃ adhigamissati tan-no ārocessatīti. Yato kho ahaṃ Aggivessana oḷārikaṃ āhāraṃ āhāresiṃ odanakummāsaṃ, atha me te pañca bhikkhū nibbijjāpakkamiṃsu: bāhuliko samaṇo Gotamo padhānavibbhanto āvatto bāhullāyāti.

gesellt, die dachten: „Wenn der Asket Gotama zur Wahrheit gelangen wird, wird er sie uns mitteilen.“ Als ich aber reichliche Speise zu mir nahm, Reisbrei und sauren Schleim, da verloren die fünf Mönche den Gefallen an mir und verliessen mich, indem sie sagten: „Im Überfluss lebt der Asket Gotama; von dem Ringen hat er abgelassen und sich zum Überfluss gewandt.“

Die Schilderung der verschiedenen Betätigungen der Askese durch den Bodhisattva umfasst also folgende Teile:

1. Der Bodhisattva beschliesst am Nerañjanā-Fluss bei Uruvelā zu bleiben und da nach der Erleuchtung zu ringen.
2. Die drei Gleichnisse.
3. Der erste Versuch zur Beschauung zu gelangen.
4. Die verschiedenen Versuche sich in das appānaka jhāna zu versenken mit ihren fünferlei Folgen.
5. Buddha will sich gänzlich der Nahrung enthalten, wird aber von den Gottheiten daran gehindert.
6. Buddha beschliesst nur ganz wenig Nahrung zu sich zu nehmen; Folgen dieser zu geringen Nahrungsaufnahme.
7. Äusserungen der Leute, die ihn sehen.
8. Buddha sieht ein, dass er durch Askese nicht zur Erleuchtung gelangen kann, und entschliesst sich wieder naturgemäss zu leben; seine fünf Gefährten verlassen ihn.

Dies ist der einzige zusammenhängende Bericht der südbuddhistischen Tradition über die dukkarakārikā des Bodhisattva. Die Berichte im 12. und im 26. Sutta des Majjhima-Nikāya werden uns weiter unten beschäftigen.

III.

Sehr viel Ähnlichkeit mit S_1 nun haben zwei nordbuddhistische Erzählungen, nämlich der „duṣkaracaryāparivartaḥ“ betitelte 17. Adhyaya des Lalitavistara und ein längerer Bericht im Mahāvastu (ed. Sénart Vol. II, p. 121—131). Die Stellen lauten (voraus geht die Episode mit Rudraka (Uddaka) und die Wanderung nach Gayā)[1]):

Lalitavistara ed. Calc. p. 309 ff, ed. Lefmann p. 246, l. 8 ff.

(Gayāśīrṣe parvate) Tatrāsya viharatas*tisra upamāḥ pratibhānti sma, aśrutapūrvā* anabhijñātapūrvāḥ. Katamāstisraḥ. *Ye kecitte khalvapi śramaṇabrāhmaṇāh kāmebhyo 'navakṛṣṭakāyā viharanti sma kamebhyo 'navakṛṣṭacittaśca viharanti sma, yāpi caiṣām kāmeṣu nandiḥ* kameṣu rāgaḥ kāmeṣu chandaḥ kāmeṣu tṛṣṇā *kāmeṣu pipasa* (*kāmeṣu mūrchā*)[2]) *kāmeṣu paridāhaḥ* kāmeṣvadhyavasānatā sāpyanupaśāntā; kiṃ cāpi te *ātmopakramikāṃ* śarīropatāpikāṃ *duḥkāṃ tīvrāṃ* kharāṃ *kaṭukām* amanāpāṃ *vedanaṃ veda-*

Mahāvastu ed. Sénart II. p. 121 ff.

Gayāśīrṣe parvate viharantasya *tisro upamā pratibhāyensuḥ pūrve aśrutā* caiva aśrutapūrvā ca avijñātā caivāvijñātapūrvā ca. Katamā tisro. *Ye hi kecidbharanto śramaṇa vā brāhmaṇā vā kāmehi avyapakṛṣṭakāyā viharanti avyapakṛṣṭacittā ye pi ceme* kāmavitarkā *kāmasnehā kāmaparidāgha* kāmādhyavasānā te pi sānaṃ bhavanti aprativinītā; kiṃcāpime bhavanto śramaṇā vā brāhmaṇā vā *ātmopakramikāṃ* śarīropatāpikāṃ *duḥkhāṃ tīvrāṃ* kharāṃ *kaṭukānte vedanāṃ vedayanti,* atha khalu *abhavyā eva te*

---

1) Die wörtlich mit S_1 übereinstimmenden Ausdrücke sind kursiv gedruckt. Der Mahāvastu-Bericht ist im folgenden mit N_1, der des Lalitavistara mit N_2 bezeichnet. Bei letzterem konnten die Änderungen im Text, die die Ausgabe von Lefmann (Halle 1902) bringt, nur selten verwertet werden, da sie, solange die Varianten nicht ediert sind, nicht kontroliert werden können.

2) Diesen S_1 entsprechenden Ausdruck bringt Lefmann in Klammern; die anderen Ausgaben erwähnen ihn nicht.

yante, atha tarhy*abhavyā eva te uttari* manuṣyadharmādalamārya*jñānadarśana*viśeṣaṃ sākṣātkartuṃ. Tadyathāpi nāma puruṣo 'gnyarthī jyotirgaveṣī jyotiṃ paryeṣamāṇaḥ sa *ārdraṃ kāṣṭhamādāya*rdrāṃ cottarāraṇīm*udake prakṣipya manthiyād* abhavyo 'sāvagnimutpādayituṃ *tejaḥ prāduṣkartuṃ*: evameva ye ime śramaṇabrāhmaṇāḥ kāmebhyo 'navakṛṣṭakāyā anavakṛṣṭacittāśca viharanti, yāpyeṣāṃ kāmeṣu nandiḥ pe — kaṭukāṃ vedanāṃ vedayante, atha tarhyabhavyā evottari manuṣyadharmādalamāryajñānadarśanaviśeṣaṃ sākṣātkartuṃ. *Iyaṃ* Bodhisattvasya *prathamā upamā pratibhati* sma.

Bhūyaścāsyaitadabhūt: Ya ime śramaṇabrāhmaṇāḥ kāmebhyo 'vyapakṛṣṭakāyacittā viharanti, yāpi teṣāṃ kāmeṣu nandīti sarvaṃ (pūrvavat) kartavyaṃ yāvajjyotiṃ paryeṣata iti. Sa *ārdraṃ kāṣṭhamādāya sthale sthāpayitvā* ārdrāṃ *cottarāraṇiṃ manthīyād*; abhavyo 'sāvagnimutpādayituṃ. Evameva ya ime śramaṇabrāhmaṇā iti sarvaṃ pūrvavatkāryaṃ yāvadabhavyā uttari . . . sākṣātkartuṃ. *Iyam dvitīyā upamā pratibhāti* sma, *pūrvamaśrutā* cāvijñātā.

uttarimanuṣyadharmasyajñānaye darśanaye saṃbodhāye. Sayyathāpi nāma iha puruṣo āgacche jyotiarthiko jyotigaveṣī jyotiṃ paryeṣamāṇo so *ārdre kāṣṭhe sasnehe* ārdrāye uttarāraṇīye antodake *abhimanthanto* abhavyā tejasya abhinirvartanāye jyotisya *prādurkarmāya*: evameva bhavanto śramaṇā vā brāhmaṇā vā ātmopakramikāṃ śarīropatāpikāṃ duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ vedanāṃ vedayanti, atha khalu abhavyā eva te . . . . . saṃbodhāye. *Ayaṃ* khalu me bhikṣavaḥ Gayāśīrṣe parvate viharantasya *prathamā upamā prahibhāti pūrve aśrutā* caiva aśrutapūrvā ca avijñātā caiva avijñāta pūrvā ca.

Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūṣi: Ye hi kecidbhavanto śramaṇā vā brāhmaṇā vā kāmehi vyapakṛṣṭakāyā viharanti avyapakṛṣṭacittā[1]) evamime kāmavitarkā pe — puruṣo āgaccheyā jyotyarthī . . . . . . sthale pi abhimanthanto pe — vyapakṛṣṭakāyā viharanti avyapakṛṣṭacittā . . . saṃbodhāye. *Ayaṃ khalu . . . dvitīyā upamā pratibhāye* pūrve . . avijñātā caiva avijñātapūrvā ca.

1) Vgl. Anm. S. 6.

Punaraparaṃ ya ime pe — tadapyeṣāmupaśāntam, kiṃcā pi te .... Atha khalu punarbhavyā eva te uttari ... sākṣātkartuṃ. Tadyathāpi nāmeha syātpuruso .... paryeṣamāṇaḥ sa *śuṣkaṃ kāṣṭhamādāya* śuṣkāṃ cottarāraṇiṃ *sthale pratisthāpya manthīyāt*, sa bhavyo .... prāduṣkartuṃ: evameva pe — Atha ca punarbhavyā eva ... sākṣātkartuṃ. *Iyaṃ tṛtīyā upamā pratibhāti* sma *aśrutapūrvā* cāvijñātāpūrvā ca.

Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūṣi: Ye keeidbhavanto ..... vyapakṛṣṭacittā.... prativinīta atha khalu bhavyā evante uttarimanuṣyadharmasya jñanāye darśanāye saṃbodhāye. Sayyathāpi ... āgacche jyotyarthiko ... *so śuṣkakāṣṭhe* vigatasnehe śuṣkāye *uttarāraṇīye sthale* ...... prādurkarmāye: evameva pe —. Atha khalu bhavyā te...saṃbodhāye. *Ayaṃ* khalu ... *tṛtīyā upamā pratibhāye pūrve aśrutā* caiva aśrutapūrvā ca. Imā khalu ... viharaṃtasya tisrā upamā pratibhāyensuḥ pūrve ... ca.

Atha khalu bhikṣavo Bodhisattvasyaitadabhūt: Ahaṃ khalvetarhi kāmebhyo vyapakṛṣṭakāyō viharāmi vyapakṛṣṭacittaśca, yāpi me kāmeṣu nandīti sarvaṃ yavattadapi me upaśāntaṃ, kiṃ cāpyahamātmopakramikāṃ śarīropatāpikāṃ duḥkhāmiti peyālaṃ yāvadvedanāṃ vedmi. Atha khalvahaṃ bhavya evottari manuṣyadharmādalamāryajñānadarśanaviśeṣaṃ sākṣātkartuṃ.

Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūsi: Ahaṃ khalu kāmehi vyapakṛṣṭakāyo vihareyaṃ vyapakṛṣṭacitto, ye pi cime kāmavitarkā kāmasnehā kāmaparidaghā kāmādhyavasānā te pi mahyaṃ prativinītā, kiṃcāpyahaṃ ātmopakramikāṃ śarīropatāpikāṃ duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ vedanāṃ vedayāmi. Atha khalu bhavyā evamahaṃ uttarimanuṣyadharmasya jñānāye darśanāye sambodhāye.

Iti hi bhikṣavo Bodhisattvo yathābhipretaṃ Gayāyāṃ vihṛtya Gayāśīrṣe parvate jaṅghāvihāramanucaṅkramyamāṇo *yenoruvilvāsenāpatigrāmakas*tadanusṛtas ta*danuprāpto* 'bhūt. Tatrādrākṣīnnadīṃ Nairañjanāṃacchodakāṃ *sūpatīrthāṃ* prāsādikaiśca drumagul-

Sa khalvahaṃ bhikṣavaḥ tathādarśanasamāno *yena Uruvilvā senāpatigrāmastadavasāriṃ* tadanuprāptaḥ. Tatrādrākṣīt (!) vṛkṣamūlāni prāsādikānida śarnīyāni prāntāni viviktāni vigatavyasanāni vigatajanapadāni manojñahradasayyakāni pratisaṃlayane ārūpy-

mairalaṃkṛtāṃ *samantataśca gocaragrāmam*. Tatra khalvapi Bodhisattvasya mano 'tīva prasannamabhūt: Samo vatāyaṃ bhūmipradeśo ramaṇīyaḥ pratisaṃlayanānurūpaḥ; paryāptamidaṃ *prahaṇarthikakulaputrasy*āhaṃ ca prahāṇārthī. Yanvahamihaiva tiṣṭheyaṃ.

(Im Lalitavistara folgt nun die S. 57—61 angeführte Stelle über die verschiedenartigen Praktiken der Asketen).

ed. Calc. p. 315, l. 5; ed. Lefmann p. 251, l. 4.

Niṣadya ca svakāyaṃ *cetasā nigṛhṇīte* sma. Tato me bhikṣavo haimantikāsvaṣṭarātriṣu tathā kāyaṃ *nigṛhṇato niṣpīḍayataḥ kakṣābhyāmapi svedāḥ* praśravanti sma, lalāṭādapi svedāḥ praśravanti sma, bhūmau nipatanti sma, avaśyāyanta uṣmāyanto bāṣpāyantaḥ. *Tadyathapi nāma balavānpuruṣo durbalataraṃ puruṣaṃ* grīvāyāṃ gṛhītvā *niṣpīḍayet*: *evameva* bhikṣava imaṃ kāyaṃ *cetasa nigṛhṇato niṣpīḍayataḥ kakṣābhyāmapi svedāḥ* praśravanti sma ...... bāṣpāyantaḥ.

Tasya me bhikṣava etadabhut: Yanvahamāsphānakaṃ dhyānaṃ dhyāyeyaṃ. Tato me bhikṣava āsphānakaṃ dhyānaṃ dhyāyato *mukhato nāsikātaścāśvāsapraśvāsāvuparuddhāvabhūtām*.Karṇachidrā-

āni, *samantena ca gocaragrāmaṇi* nātidūrāṇi nātyāsannāni āgamanagamanasampannāni. Samaṃ ca *bhūmibhāgaṃ* nadīṃ ca Nairañjanāṃ samāṃ *setakāṃ* sampannārthāṃ śucisaṃpannatoyāṃ*syandamānāṃ* dṛṣṭvā ca punaḥ me atīva manaḥ prasāde: *Alaṃ* punaḥ me śruddhāya pravrajitasya *kulaputrasya prahāṇāye;* yaṃ nūnāhaṃ ihaiva prahāṇaṃ prahareyaṃ.

Sa khalvahaṃ bhikṣava idameva kāyaṃ *cetasā evaṃ ceta abhinigṛhne abhinipīḍe.* Tasya me bhikṣavaḥ idameva kāyaṃ *cetasā evaṃ ceta ābhinigṛhnato abhinipīḍato kacchehi svedā muktā* bhūmyāṃ nipatitā ūṣmāyensu vāspāyensuḥ mukhato lalāṭāto svedā muktā bhūmyām nipatitā ūṣmāyensu vāspayensuḥ. *Sayyathāpi nāma bhikṣavo balavāṃ puruṣo durbalaṃ puruṣaṃ* grīvāyāṃ gṛhītvā *abhinigṛhne abhinipīḍe*: *evameva* bhikṣava idameva kāyaṃ cetasā .... vāṣpayensuḥ.

Tasya me bhikṣava etadabhūṣi: *Yaṃ nūnāhaṃ asphānakaṃ dhāyeyaṃ.* Sa khalvapi bhikṣavo *mukhato nāsika*śrotrehi ca *āśvāsapraśvāsā uparundhi. Tasya me bhikṣavaḥ mukhato ca nāsikā-*

bhyāmuccaśabdā mahāśabdā niścaranti sma. *Tadyathāpi nāma karmaragargaryāṃ* mathyamānāyāmuccaśabdo *mahāśabdo* niścarati: *evameva me* bhikṣavo *mukhanāsikābhyām-āśvāsapraśvāsāvuparuddhāvabhūtāṃ* śrotichidrābhyāmuccaśabdo mahāśabdo niścarati sma.

Tasya me bhikṣava etadabhūt: Yanvahaṃ bhūya *āsphānakaṃ dhyānaṃ dhyāyeyamiti. Tato me bhikṣavo mukhanāsikāśrotrāṇyuparuddhāni cābhūvan.* Teṣamuparuddheṣu vāyurūrdhaṃ śiraḥkapālamupanihanti sma. Tadyathāpi nāma bhikṣavaḥ puruṣaḥ kuṇḍayā śaktyā śiraḥkapālamupahanyād: evameva me bhikṣavo mukhanāsikāśrotreṣūparuddheṣu āśvāsapraśvāsā ūrdhaṃ śiraḥkapālamupanighnanti sma.

Tāṃ cāvasthāṃ dṛṣṭvā Bodhisattvasya *tatra keciddevā evamāhuḥ*: Kaṣṭam bho *kālagato* vatāyaṃ Siddhārthaḥ kumāraḥ. Apare evamāhuḥ: *Nāyaṃ kālagataḥ*; *api tu dhyānavihāra eṣo 'rhatāmevaṃvidha iti.*

[Es folgen einige Verse, die die Götter bei dieser Gelegenheit sangen; dann benachrichtigen

śrotrehi ca *āśvāsapraśvāsā uparudhvā* ubhayato *karṇaśrotra*vivarāntarehi uccaśabdo *mahāśabdo* vītisaṃcarensuḥ. *Sayyathapi karmāragargarī dhamyamānā* uccaśabdamahāśabdā bhavati: *evameva bhikṣavaḥ mukhato ca* . . . . . vītisaṃcarensuḥ.

Tasya me bhikṣava etadabhūṣi: *Yaṃ nūnahaṃ* bhūyasā mātrayā *āsphānakaṃ dhyāyeyaṃ.* Sa khalvahaṃ *bhikṣavaḥ mukhato ca nāsikāśrotrehi* ca ubhayato ca *karṇa*śrotravivarāntarehi *āśvāsapraśvāsānuparundhe.* Tasya me bhikṣavaḥ mukhato . . . . . āsvāsapraśvāsā orudhvā ūrdhvaṃ śīrṣakapālam vātā praharensuḥ samuttarensuḥ. *Sayyathāpi nāma* bhikṣavaḥ *goghātako vā goghātakāntevāsi vā tīkṣṇena govikartanena* gāvīye śīrṣakapālaṃ dāleya saṃpradāleya cchindeya parikartaye saṃparikartaye: evameva mukhato . . . . . samuttarensuḥ.

Dieser Absatz fehlt im Mahāvastu.

sie Mayādevī von dem Zustand ihres Sohnes. Diese sucht ihren Sohn von seinem Ringen abzubringen, doch der Bodhisattva beruhigt seine Mutter und sie verlässt ihn getröstet.]

Tasya me bhikṣava etadabūt: Santyeke śramaṇabrāhmaṇā ye 'lpāhāratayā śuddhiṃ manyante. Yanvahamalpāhāratayā pratipadyeyamiti. Abhijānāmyahaṃ bhikṣava ekamevādvitīyaṃ kolamāhāramāhartuṃ. Syātkhalu punarbhikṣavo yuṣmākaṃ eṣā buddhiḥ: Mahattaraṃ tatra kāle kolamāsīditi. Na khalvevaṃ draṣṭavyaṃ, atha khalviyadeva tatra kāle kolamabhūt.

Tasya me bhikṣava ekameva kolamāhāramāhārato 'dvitīyaṃ kāyo 'tyarthaṃ karśito 'bhūddurbalaḥ. *Tadyathāpi nāma bhikṣava asītakīparvāṇi vā kālāparvāṇi vā evameva me 'ṅgapratyaṅgānyabhūvan.* Tadyathāpi nāma karkaṭapārśukā evameva me pārśukā abhūvan. *Tadyathāpi nāma* vāhanakāra*śālāyāṃ* vā hastiśālāyāṃ vā *jīrṇāyām*ubhayato vivṛtāyāṃ *gopānasyā*ntarikāśca virājante vyavabhāsante evameva me *pārśukā* antaḥkāye ubhayato virājante sma vyavabhāsante sma. *Tadyathāpi nāma vartanyā veṇyunnatāvanatā bha-*

Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūṣi: Santi ihaiva keci śuddhiṃ prajñāpayanti te kolaṃ pi āhāramāhāranti kolacchallaṃ pi āhāramāhāranti kolodakaṃ pi pibanti vividhāhi pi kolavikṛtīhi yāpenti. Yaṃ nūnāhaṃ ekaṃ kolamadvitīyaṃ āhāramāhāreyaṃ. Sa khalvahaṃ bhikṣavaḥ ekaṃ kolamadvitīyaṃ āhāramāhāre.

Tasya me ayaṃ kāyo adhimātrakṛṣatāmanuprāpto abhūṣi adhimātrakṛṣatāmanuprāpto abhūṣi. *Sayyathāpi nāma kālaparvāni vā*[1]) *evameva me aṃgāni abhūnsuḥ. Sayyathāpi nāma ajapadaṃ vā uṣṭrapadaṃ vā evameva me* pārśukā abhūnsuḥ. Sayyathāpi nāma ubhayato pārśve vivṛtāyāṃ vāhanāgāra*śālāyāṃ gopānasīye* antarāṇi vivaṭāni vītilokensuḥ vītikāsensu evameva *pārśulikāni* pārśulikāntarāṇi vibaddhāni vītilokensuḥ vītikāsensuḥ. *Sayyathāpi nāma vaṭṭanaveṇī unnatāvanatā* evameva *pṛṣṭhakaṇṭhakāni abhū-*

1) Der Ausfall von asīta- oder asītakīparvāni, das bei der anāhāratā auch im Mahāvastu steht, ist wohl nur zufällig; sonst hätte das vā keinen Sinn.

vati samaviṣamā evaṃ me *pṛṣṭhikaṇṭhako 'bhūdunnatāvanataḥ* samaviṣamaḥ. *Tadyathā tiktakālabus*taruṇo lūna āmlāno bhavati saṃmlānaḥ *samutpuṭakajāta evameva śira* āmlānamabhūtsaṃmlānaṃ *samutpuṭakajātaṃ.* Tadyathāpi nāma grīṣmāṇāṃ paścime māse *kūpatārakā* dūragatā bhavanti kṛcchreṇa saṃprakāśyante evameva me*'kṣitārakau* dūragatāvabhūtāṃ kṛcchreṇa saṃprakāśyete sma. *Tadyathāpi nāma*japadaṃ *voṣṭrapadaṃ vā evameva* me kakṣākukṣivakṣādīnyabhūvan. *Tato yadāhaṃ bhikṣavaḥ paṇina kukṣiṃ spṛṣāmīti pṛṣṭhikaṇṭakamevāsprakṣam* uttiṣṭhāmīti cāpisaṃskurvaṃstathai*vāvakubjaḥ prāpatam*[1]; tataḥ kṛcchreṇotthito 'pi pāṃśukṛtāni *gātrāṇi pāṇinā pramṛjato me pūtiromāṇi* kāyācchīryante sma. Yāpi me 'bhūtpaurāṇī śubhavarṇatanuḥ sāpyantaradhādyathāpīdaṃ rūkṣapradhānaṃ prahitātmanaḥ. Sāmantāśca me gocaragrāmavāsina evaṃ saṃjānante sma: *Kālako vata bhoḥ śramaṇo Gautamaḥ, madgurachavirvata bhoḥ śramaṇo Gautamaḥ.* Yāpyasyabhūtpaurāṇī śubhavarṇa nibhā sāpyantarhitā.

ṣi unnatāvanatāni. Sayyathāpi nāmā grīṣmāṇāṃ paścime māse udu*pāne udakatāraka* dūragatā *gambhīragata* kṛcchradarśanāya prakāśenti *evameva me akṣiṣu akṣitāraka abhūnsuḥ* dūragatā *gambhīragatā* kṛcchradarśanāya prakāśensuḥ. *Sayyathāpi nāma* sāradikan*tiktālabu haritacchinnaṃ* āmilātaṃ bhavati saṃmilātaṃ *saṃpuṭajātaṃ* evameva *śīrṣa*kapālaṃ abhūṣi āmilātaṃ saṃmilātaṃ *saṃpuṭajātaṃ.* Sa khalvahaṃ bhikṣavaḥ purimaṃ kāyaṃ *parigṛhṇīṣyāmīti pṛṣṭhimakaṃ abhinigṛhṇe*; ucchreṣyanti tatraiva *apakubjako prapatāmi.* Sa khalvahaṃ bhikṣavaḥ sādhu ca suṣṭu ca abhisaṃskāreṇa ucchretvā pāṃśukṛtāni *gātrāni pāṇinā parimārjeyaṃ. Tasya me bhikṣavaḥ* pāṃśukṛtāni *gatrāṇi paṇinā pramārjato pūtimūlāni romāṇi kaye* śīryensuḥ. Api hi jitaṃ janapadagrāmehi strīyo puruṣā ca evamāhansuḥ: *Kālako dāni śramaṇo Gautamo, śyāmako dāni śramaṇo Gautamo, madguracchavi dāni śramano Gautamo.* Yāpi ceṣā śubhatanuvarṇaśubhā sāpi me antarhitā etinā evaṃ lūhaprahāṇena.

---

1) Lefmann hat „avakubjaḥ prayāmeṇa prāpataṃ", die Calcuttaer Ausgabe „kubjāḥ prāpatantaḥ". Das von Foucaux mit B bezeichnete Manuskript gibt die richtig scheinende Lesart „kubjaḥ prāpatan".

Tasya me bhikṣava etadabhūt: Yanvahaṃ bhūyasyā mātrayālpāhāratayā pratipadyeyamiti: [Hierauf wie oben, nur statt *kola taṇḍula,* dann *tila.*]

Tasya me bhikṣava etadabhūt: Santyeke śramaṇabrāhmaṇā ye 'nāhāratayā śuddhiṃ manyante. *Yanvahaṃ sarveṇa sarvamanāharatāyai pratipadyeyamiti.* Tato 'haṃ bhikṣavo 'nāhārasya kāyo 'tīva śuṣko 'bhūt kṛśo durbalaḥ. Tadyathāpi nāmāsītakīparvāṇi pe — sāpyantarhiteti. Rājāpi tadā Śuddhodanaḥ pratipratidivasaṃ Bodhisattvasyāntike dūtaṃ preṣayati sma.

[Es folgt im Lalitavistara der S. 62 ff. behandelte zweite Exkurs und hierauf, den Schluss des 17 Adhyaya bildend, die poetische Fassung der duṣkaracaryā.]

Lal.-Vist. XVIII, ed. Lefm. p. 263, ed. Calc. p. 329 (nach der Versuchung durch Māra).

*Atha khalu bhikṣavo Bodhisattvasyaitadabhut: Ye kecicchramaṇā brahmaṇā vā atītānagata*pratyutpanneṣv*adhvaṣvātmopakramikāṃ* śarīropatāpikāṃ *duḥkhāṃ tīvraṃ* kharāṃ *kaṭukāmamanāpaṃ vedanaṃ vedayanti etāvatparamaṃ* te duḥkhamanubhavanti. Tasya me bhikṣava etadabhūt: Anāyāpi khalu mayā caryayānayāpi pratipadā na

[Dann genau so wie oben, nur statt *kola* zuerst *taṇḍula,* dann *tila.*]

Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūṣi: Santi khalu ihaike bhavantaḥ śramaṇabrāhmaṇāḥ sarvaśo anāhāratāyai śuddhiṃ prajñāpayanti. *Yaṃ nūnāhaṃ sarvaśo anāhāratāye pratipadyeyaṃ.* Tasya me bhikṣavaḥ sarvaśo anāhāratāyai pratipannasya ayaṃ kāya adhimātraṃ kṛsatāprāptaḥ abhūṣi. Sayyathāpināma kālaparvāṇi asītaparvāṇi vā pe – evaṃlūhaprahāṇaye.

(Im Mahāvastu schliesst sich unmittelbar an das Vorausgehende der Entschluss an zu einer natürlichen Lebensweise zurückzukehren.)

*Tasya me bhikṣavaḥ etadabhūṣi: Ye kecid*bhavantaḥ *śramaṇā vā brāhmaṇā vā ātmopakramikāṃ* śarīropatāpikāṃ *duḥkhāṃ tīvrāṃ* kharāṃ *kaṭukāṃ vedanāṃ vedayanti ettāvatpāramite* imaṃ pi kenāpi saṃbhuṇanti. *Atītaṃ* bhikṣavaḥ *adhvanaṃ etarahiṃ pi* bhikṣavaḥ pratyutpanne ye kecid bhavanto śramaṇā pe — saṃbhuṇanti. *Na kho puna-*

kaścid*uttari manuṣyadharmādalamaryajñanadarśanaviśeṣaḥ* sākṣātkṛto; nāyaṃ mārgo bodher nāyaṃ mārga āyatyāṃ jātijarāmaraṇasaṃbhavānāmastaṃgamāya. Syāttadanyo mārgo bodher āyatyām . . . astaṃgamāyeti.

Tasya me bhikṣava etadabhavat: Yadahaṃ *pitur*udyane *jambucchāyāyāṃ niṣiṇṇo viviktaṃ kāmairviviktaṃ* pāpakai*rakuśalairdharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānaṃ upasaṃpadya vyāhārṣaṃ* yāvaccaturthadhyānamupasaṃpadya vyāhārṣaṃ. *Syātsa mārgo bodher*jātijarāmaraṇaduḥkhasamudayānāmasambhavāyāstaṃgamāyeti. *Tadanusāri ca me vijñanamabhūt: Sa margo bodheriti.*

Tasya mamaitadabhūt: *Nāsau mārgaḥ* śakya evaṃ daurbalyaprāptenābhisaṃboddhuṃ; sa cetpunarahamabhijñājñānabalenaiva lūhaṃ durbalakāya eva bodhimaṇḍamupasaṃkrameyaṃ, na me paścimā janatānukampitā syāt, na caiva mārgo bodheḥ. *Yanvahamaudārikamāhārāmāhṛtya* kāyabalasthāṃ saṃjanayya paścādbodhimaṇḍamupasaṃkrameyaṃ.

rahaṃ abhijānāmi imāye duṣkaracārikāye kiṃcid*uttarimanuṣyadharmaṃ alamaryaṃ jñanadarśanaṃ viśeṣādhigamaṃ* sākṣātkartuṃ; nāyaṃ mārgaṃ bodhāya.

Abhijanami khalu punarahaṃ pūrve pravrajyāyai apravrajito *pituḥ Śākyasya* udyānabhūmīye *śitalayam jambucchāyāyāṃ* paryaṃkena niṣiṇṇo *viviktaṃ kāmaiḥ viviktaṃ* pāpakai*rakuśalairdharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajam prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānamupasaṃpadya viharāmi. Syātkhalu punaḥ so margo bodhāya.* Tasya me bhikṣavo vasato *tadanusāri vijñānamudapāsi: Sa eva mārgo bodhāye.*

Na khalu puna so margo labhyo kṛśeṇa vā durbalena vākrāntakāyena vā sarvaśo vā anāhāratāye pratipannena. *Yaṃ nūnāhaṃ auḍarikamāhāramāhareyaṃ.*

Es folgt nun im Lal.-Vist. wie im Mahāvastu eine Stelle, wie die Götter den Bodhisattva bereden wollen, er solle keine regelmässige Nahrung zu sich nehmen, sondern sie wollten ihm dafür göttliche Labung durch seine Poren einflössen; der

Bodhisattva aber beharrt bei seinem Entschluss, da er sonst durch sein vermeintliches Fasten die Leute nur täuschen würde. Siehe unten S. 66 ff.

Den folgenden Passus hat nur der Lalit.-Vist., während er im Mahāv. fehlt:

Atha khalu bhikṣavaḥ pañcānāṃ bhadravargīyānāmetadabhūt: Tayāpi tāvaccaryayā tayāpi tāvatpratipadā śramaṇena Gautamena na śakituṃ kiṃciduttari manuṣyadharmādalamāryajñānadarśanaviśeṣaṃ sākṣātkartuṃ. Kiṃ punaretarhyaudārikamāhāramāharansukhallikoyogamanuyukto viharannavyakto bālo ayamiti' ca manyamānā Bodhisattvasyāntikātprakrāmaṃste Vārāṇasīm gatvā Ṛṣipatane mṛgadāve vyāhārṣuḥ.

Übersetzung des Mahāvastu-Berichtes (die Version des Lal.-Vistara ist, wo sie abweicht, in Klammern hinzugefügt):

Als ich auf dem Berge Gayāśīrṣa verweilte, gingen mir drei Gleichnisse auf, vorher nicht gehörte, vorher nicht erkannte. Welche drei? Welche Herren Asketen und Brāhmaṇen irgendwie sich körperlich von den Lüsten nicht freigemacht haben und sich geistig nicht von den Lüsten freigemacht haben und deren Lustverlangen, Lustliebe, Lustfieber, Lustvorhaben immer noch nicht gebändigt ist, (L.-V. deren Wohlgefallen an den Lüsten, deren Leidenschaft zu den Lüsten, deren Freude an den Lüsten, deren Durst nach den Lüsten, deren Gier nach den Lüsten, Verblendung nach den Lüsten, Fieber nach den Lüsten, deren Lustvorhaben nicht beruhigt ist); ferner empfinden diese Herren Asketen oder Brāhmaṇen ein an sie herantretendes, ihren Körper quälendes, unbehagliches, stechendes, scharfes, beissendes (L.-V. unangenehmes) Gefühl: dann sind diese unfähig zu der menschliche Lehre übertreffenden Erkenntnis, Einsicht und Erleuchtung. (L.-V. dann sind diese jetzt unfähig die Besonderheit der menschliche Lehre übertreffenden sehr edlen Erkenntnis und Einsicht sich vor Augen zu stellen.) Wie, wenn ein Mann käme, der Feuer will, der Feuer sucht, auf Feuer aus ist, und auf einem nassen, harzigen Holz mit einem nassen oberen Reibholz im Wasser reiben würde, er unfähig wäre die Flamme zu stande zu bringen, das Feuer sichtbar werden zu lassen, (L.-V. und ein nasses Holz nähme und

ein nasses oberes Reibholz in das Wasser werfen und damit reiben würde,) ebenso . . . .

[Das zweite und dritte Gleichnis entsprechen dem ersten mit den Abänderungen wie bei S_1; nur hat das Mahāvastu beim 2. Gleichnis: „die sich körperlich von den Lüsten freigemacht haben, geistig aber noch nicht", und beim 3. Gleichnis: „auf einem trocknen, harzfreien Holze."]

Darauf kam mir, ihr Mönche, folgender Gedanke: „Ich habe mich körperlich und geistig freigemacht von den Lüsten . . . . also bin ich fähig zu der menschliche Lehre übertreffenden Erkenntnis, Einsicht und Erleuchtung." (Lal.-Vist. gibt auch hier denselben Wortlaut wie im ersten Gleichnis.)

Nachdem ich nun, ihr Mönche, diese Einsicht gewonnen hatte, begab ich mich nach Uruvilvā, dem Heerführerdorfe, und gelangte dorthin. Da sah ich liebliche Baumwurzeln, abgetrennte Ränder, einsame Stellen, frei von Neigungen, frei von Menschen, reizende Wasserbetten, geeignet zum Zurückziehen in die Einsamkeit, und auf allen Seiten Wiesen und Dörfer, nicht zu ferne und nicht zu nahe, Gelegenheit zum Kommen und Gehen bietend. Und als ich das passende Fleckchen Erde und den Fluss Nairañjanā sah, der gleichmässig, hell, passend, mit klarem Wasser dahinfloss, da wurde mein Gemüt sehr erfreut und ich dachte: „Passend ist dies für mich zum Ringen, der ich als Sohn eines edlen Geschlechts freiwillig die Welt verlassen habe; wie, wenn ich nun hier dem Ringen obliegen würde!"

(Lal.-Vist.: Nachdem nun der Bodhisattva nach Belieben zu Gayā verweilt hatte auf dem Berge Gayāśīrṣa, begab er sich zu Fuss gehend nach Uruvilvā, dem Heerführerdorfe, und gelangte dorthin. Dort sah er den Fluss Nairañjanā mit seinem klaren Wasser, mit einem guten Ufersteg versehen und mit lieblichen Bäumen und Sträuchern geschmückt, und auf allen Seiten Wiesen und Dörfer. Da wurde das Gemüt des Bodhisattva sehr erfreut und er dachte: „Passend fürwahr ist das reizende Fleckchen Erde, geeignet zum Zurückziehen in die Einsamkeit; passend ist es für einen Sohn aus edler Familie, der vorhat zu ringen, und ich habe vor zu ringen. Wie, wenn ich hier bliebe!")

Da zwang ich, ihr Mönche, den Körper mit dem Geiste und den Geist nieder und drückte ihn nieder. (Lal.-Vist.: Als

er sich niedergelassen hatte, zwang er den Körper durch den Geist nieder.) Während ich so . . . . niederdrückte (Lal.-Vist. während ich in den acht Winternächten . . . . niederdrückte), fielen aus den Achselhöhlen die Schweisstropfen hernieder auf die Erde und verdampften und verdunsteten; und auch vom Antlitz, von der Stirn fielen . . . und verdunsteten. (Lal.-Vist.: auch von der Stirne flossen die Schweisstropfen herab und fielen auf die Erde, sie gerannen, verdampften, verdunsteten.) Wie wenn, ihr Mönche, ein starker Mann einen schwachen (Lal.-Vist. schwächeren) Mann am Nacken fasste und niederdrückte, niederzwänge, so . . . und verdunsteten.

Darauf kam mir, ihr Mönche, folgender Gedanke: „Wie, wenn ich mich nun in die Āsphānaka-Exstase[1]) versenken würde?“ Und ich hielt, ihr Mönche, von Mund, Nase und Ohren[2]) das Ein- und Ausatmen zurück. Als ich so von Mund, Nase und Ohren das Ein- und Ausatmen zurückhielt, kamen zu beiden Seiten aus dem Innern der Ohrlöcher ein hoher Ton, ein lauter Ton heraus. (Lal.-Vist. . . von Mund und Nase das Ein- und Ausatmen zurück. Und aus den beiden Gehörgängen kamen hohe Töne, laute Töne hervor). Wie ein Schmiedeblasebalg, wenn er geblasen wird, hohe und laute Töne von sich gibt, so . . . heraus. (Lal.-Vist.: wenn er geschüttelt wird).

Da kam mir, ihr Mönche, folgender Gedanke: „Wie, wenn ich mich noch mehr in die Āsphānaka-Exstase versenken würde?“ Und ich hielt, ihr Mönche, von Mund, Nase, Ohren und auf beiden Seiten vom Innern der Ohrlöcher das Ein- und Ausatmen zurück. Während ich so . . . zurückhielt, stiegen Luftströmungen nach oben und trafen auf die Hirnschale und durchbrachen sie. Wie, ihr Mönche, ein Metzger oder Metzgerlehrling mit einem scharfen Schlachtmesser einer Kuh die Hirnschale aufreissen, zerreissen, spalten, umschneiden, rings umschneiden würde, so . . . . durchbrachen sie.

(Lal.-Vist. Da verschloss ich Mund, Nase und Ohren. Als diese verschlossen waren, traf eine Luftströmung nach oben auf meine Hirnschale. Wie ein Mann mit einem stumpfen Speer die Hirnschale treffen würde, so trafen, als ich Mund, Nase und Ohren verschloss, Ein- und Ausatmen nach oben auf meine Hirnschale.)

1) Vgl. den Exkurs am Ende der Abhandlung.
2) Vgl. S. 33.

[Lal.-Vist. allein: Als nun einige Gottheiten diesen Zustand des Bodhisattva bemerkten, sprachen sie: „O weh, gestorben wahrlich ist der Prinz Siddhārtha." Andere sagten: „Er ist nicht gestorben, sondern der Exstasezustand der Heiligen ist solcher Art."]

Darauf kam mir, ihr Mönche, folgender Gedanke: „Es gibt da einige, die die Reinheit lehren; diese nehmen die Brustbeere als Nahrung und die Brustbeerenrinde als Nahrung und trinken Brustbeerenwasser und nähren sich von verschiedenen Zubereitungen der Brustbeere. Wie, wenn ich nun e i n e Brustbeere, keine zweite, als Nahrung zu mir nähme?" Und ich nahm e i n e Brustbeere, keine zweite als Nahrung zu mir.

(Lal.-Vist.: „Es gibt einige Asketen und Brāhmaṇen, die durch geringe Nahrungsaufnahme die Reinheit (zu erlangen) glauben. Wie, wenn ich zu geringer Nahrungsaufnahme gelangte?" Ich erinnere mich, ihr Mönche, eine einzige Brustbeere, keine zweite, gegessen zu haben. Da könntet ihr nun, ihr Mönche, folgendes meinen: „Grösser war in der damaligen Zeit eine Brustbeere". So ist aber nicht zu glauben, sondern eben so war in der damaligen Zeit eine Brustbeere.)

Da gelangte dieser mein Körper zu übermässiger Magerkeit, er gelangte zu übermässiger Magerkeit. (Lal.-Vist.: Als ich, ihr Mönche, nur eine Brustbeere als Nahrung zu mir nahm und keine zweite, wurde mein Körper überaus mager und schwach.) Wie Kāla-Knoten so waren meine Glieder. (Lal.-Vist.: Wie Āsītakī- oder Kālā-Knoten so wurden meine grösseren und kleineren Glieder.) Wie ein Ziegenhuf oder ein Kamelhuf so wurden meine Rippen. (Dieser Vergleich steht im Lal.-Vist. als letzter vor „wenn ich mit der Hand meinen Bauch befühlen wollte"; und zwar in der Form „wie ein Ziegenhuf oder ein Kamelhuf so waren meine Achselhöhlen, mein Bauch, mein Leib u. s. w."; statt dessen hat der Lal.-Vist. hier „wie die Rippen eines Krebses so waren da meine Rippen.") Wie an einem auf beiden Seiten geöffneten Wagnerhause die Dachsparren und die Zwischenräume geöffnet gesehen werden, sichtbar sind, so wurden meine Rippen und die Zwischenräume der Rippen miteinander verbunden gesehen und waren sichtbar. (Lal.-Vist.: Wie an einem alten Wagnerhause oder Elephantenhause, das auf beiden Seiten offen ist, die Dachsparren und

ihre Zwischenräume hervorragen, hervorleuchten, eben so ragten meine Rippen im Innern des Körpers hervor und leuchteten hervor.) Wie eine gedrehte Haarflechte erhoben und eingesunken (Lal.-Vist. und eben und uneben) ist, so war mein Rückgrat erhoben und eingesunken. (Lal.-Vist. und eben und uneben.) Wie im letzten Monat des Sommers in einem Brunnen die Wasserspiegel fern, tief, schwer zu sehen erscheinen, so waren in meinen Augen die Augensterne fern, tief und schwer zu erblicken sichtbar. (Im Lal.-Vist. steht dieser Vergleich nach dem mit dem Kürbis; es fehlen die Worte „in einem Brunnen" und „in meinen Augen.") Wie ein herbstlicher bitterer Kürbis, der grün gespalten ist, welk wird, ganz welk und faltig, eben so wurde meine Hirnschale welk, ganz welk und faltig, (Lal.-Vist. Wie ein bitterer Kürbis, der jung abgeschnitten ist, ... so wurde mein Schädel . . faltig.) Wenn ich, ihr Mönche, dachte: „Ich will den vorderen Teil meines Körpers berühren", so berührte ich den hinteren Teil; wenn ich mich erbrechen wollte, so fiel ich gekrümmt nieder. Und ich, ihr Mönche, wollte in dem Gedanken, es sei gut, es sei schön, nachdem ich mich erbrochen hatte, meine staubig gewordenen Glieder mit der Hand abwischen. Während ich nun, ihr Mönche, meine staubig gewordenen Glieder mit der Hand rieb, da fielen meine wurzelfaulen Haare am Körper ab. (Lal.-Vist. Wenn ich dann dachte: „Ich will meinen Bauch mit der Hand berühren," so berührte ich mein Rückgrat, und wenn ich dachte: „Ich will aufstehen", so fiel ich bei meiner Bemühung gekrümmt nieder. Wenn ich dann mit Mühe aufgestanden war und ich rieb meine staubig gewordenen Glieder mit der Hand, dann fielen mir die verfaulten Haare vom Körper. Und die reine Hautfarbe, die ich früher besass, auch diese ging mir verloren, der ich auf strenges Ringen bedacht war.)

Es sprachen auch aus den Dörfern des Landes die Frauen und Männer also: (Lal.-Vist. Und überall erkannten die Bewohner der Dörfer und Wiesen also von mir:) „Blauschwarz ist jetzt der Asket Gautama, dunkelbraun ist jetzt der Asket Gautama, madgurafarbig ist jetzt der Asket Gautama." Und auch die Reinheit meiner reinen Körperfarbe war verschwunden infolge dieses meines strengen Ringens. (Lal.-Vist. Und auch die frühere glänzende, helle Körperfarbe, die er früher hatte, auch diese war verschwunden).

[Das Mahāvastu bringt jetzt denselben Wortlaut, nur mit Beziehung auf ein Reiskorn und dann auf ein Sesamkorn; ebenso der Lal.-Vist., doch beginnt dieser beide Male mit der Formel: „Wie, wenn ich noch mehr zu einer geringen Nahrungsaufnahme gelangen würde?“]

Darauf dachte ich, ihr Mönche: „Es gibt da einige Herren Asketen und Brāhmaṇen, die lehren, dass die Reinheit in völliger Enthaltung von Nahrung beruhe. Wie, wenn ich nun zu völliger Enthaltung von Nahrung gelangte? . .

Als ich, ihr Mönche, so zu völliger Enthaltung von Nahrung gelangt war, da wurde mein Körper übermässig mager u. s. w. wie oben.

(Lal.-Vist. „Es gibt einige Asketen und Brāhmaṇen, die die Reinheit in Nahrungsenthaltung (enthalten) glauben. Wie, wenn ich nun zur gänzlichen Enthaltung von jeder Nahrung gelangte?“ Als ich mich so der Nahrung enthielt, ihr Mönche, da wurde mein Körper sehr dürr, mager und kraftlos u. s. w. wie oben.)

[Es folgt im Lal.-Vist. die Bemerkung: Auch der König Suddhodana sandte Tag für Tag einen Boten zum Bodhisattva.]

Darauf kam mir, ihr Mönche, folgender Gedanke: „Welche Herren Asketen . . . empfinden, nur dieses erreichen sie als das Äusserste auf welche Art auch immer. In der vergangenen Zeit, ihr Mönche, und auch jetzt und auch in Zukunft, welche Herren Asketen . . . . Art auch immer. (Lal.-Vist.: Welche . . . . in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft . . . . . . , dieses Leid erreichen sie als das äusserste). Aber ich erinnere mich nicht durch diese Betätigung der Askese irgend welche Erreichung des Bereiches der alles Menschliche übertreffenden sehr edlen Einsicht und Erkenntnis mir vor Augen gestellt zu haben; dies ist nicht der Weg zur Erleuchtung.

(Lal.-Vist.: Da dachte ich, ihr Mönche: „Durch diese Betätigung, durch diesen Wandel habe ich mir nicht den Bereich der . . . Erkenntnis vor Augen gestellt; dies ist nicht der Weg zur Erleuchtung, nicht der Weg zur künftigen Beseitigung des Entstehens von Geburt, Alter und Tod. Es könnte wohl einen anderen Weg zur Erleuchtung geben, zur künftigen . . . . Tod.)

Ich erinnere mich aber, dass ich vor meiner Weltflucht, als ich noch kein Mönch war, im Garten meines Vaters Sākya

im kühlen Schatten eines Jambubaumes mit untergeschlagenen Beinen dasass und die von Lüsten freie, von den bösen, nicht zum Heile führenden Dingen freie, mit Nachdenken und Selbstprüfung verbundene, durch Abschliessung verursachte, freudebeglückte erste Stufe der Exstase erreichte und darin blieb. (Lal.-Vist.: . . Als ich im Garten meines Vaters . . . sass, erreichte ich . . . und blieb darin und gelangte bis zur vierten Stufe der Exstase und blieb darin.) Dies könnte aber wohl der Weg zur Erleuchtung sein.“ (Lal.-Vist.: Dies könnte der Weg zur Erleuchtung, zur Beseitigung des Entstehens der Ursachen von Geburt, Alter, Tod und Unglück sein). Und als ich, ihr Mönche, dabei mich (mit Gedanken) aufhielt, kam mir die daraus entspringende Erkenntnis: „Dies ist der Weg zur Erleuchtung“. Aber dieser Weg ist nicht zu ergreifen von einem von Magerkeit oder Schwäche ergriffenen Körper oder von einem, der gänzlich zur Nahrungsenthaltung gelangt ist. Wie, wenn ich nun wieder reichliche Speise zu mir nehmen würde?“

(Lal.-Vist.: Da kam mir der Gedanke: „Jener Weg kann nicht von einem zu solcher Schwäche Gelangten erfasst werden; und wenn ich durch die Kraft der Erkenntnis und des Wissens mit schwachem Körper zur schweren Erkenntnisstätte käme, wäre meine letzte Existenz nicht voll Mitleid; und dies wäre nicht der Weg zur Erkenntnis. Wie, wenn ich reichliche Nahrung zu mir nähme, mir wieder Körperkraft verschaffte und mich dann zur Erkenntnisstätte begeben würde.“)

[Lal.-Vist.: Da, ihr Mönche, dachten die fünf aus edler Kaste: „Durch einen solchen Wandel, durch solche Betätigung vermochte der Asket Gautama nicht irgend wie den Bereich der das Menschliche übersteigenden sehr edlen Erkenntnis und Einsicht sich vor Augen zu stellen. Wie aber jetzt, wo er reichliche Speise zu sich nimmt und ein üppiges Leben führt? Ein Narr ist er, ein Tor.“ In diesem Glauben gingen sie aus der Nähe des Bodhisattva, begaben sich nach Benares und verweilten im Wildparke Ṛṣipatana.]

IV.

Vergleicht man diese beiden Versionen der nördlichen Tradition miteinander, so ist sofort einleuchtend, dass sie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die einzelnen Stadien der Betätigung der Askese sind in beiden Berichten genau in derselben Reihenfolge und fast mit denselben Worten geschildert. Das Mahāvastu begnügt sich mit dieser Erzählung ohne sie durch mythische oder den Gang der Handlung unterbrechende Zusätze zu erweitern, wie man es sonst an so vielen Stellen dieses grossen Sammelwerkes beobachten kann; im Lalitavistara dagegen findet sich eine Reihe von Einschiebungen, die mit der eigentlichen Schilderung nur in losem Zusammenhang stehen. Von diesen wird im VII. Abschnitt die Rede sein.

Untersuchen wir zunächst die Verschiedenheiten der beiden Berichte. (Die sich nicht auf den Inhalt, sondern lediglich auf den Ausdruck beziehenden Differenzen zwischen der Erzählung des Lalitavistara und der des Mahāvastu sind schon durch die Gegenüberstellung der Texte und die Übersetzung hervorgehoben).

Im zweiten Gleichnis wird im Lal.-Vist. von den Asketen und Brāhmaṇen geredet, welche *vyapakṛṣṭakāyacittā* sind; das Mah.-Vastu dagegen sagt *vyapakṛṣṭakāyā avyakṛṣṭacitta*. Hier lag die Unklarheit wohl schon in der Vorlage, denn auch in der südbuddhistischen Tradition stimmen hier die Handschriften nicht überein. Trenckner nahm die Lesart „kāyena c'eva kāmehi *avūpakaṭṭhā*" in seinen Text auf, während die meisten Handschriften die Form *vūpakaṭṭhā* haben. (Vgl. Anm. 1 zu S. 6.) Vielleicht stand in dem dem Mahāvastu-Compilator vorliegenden Texte avyapakṛṣṭa am Rande als Nachtrag von einem, dem das Auseinandergehen der Überlieferung in diesem Punkte bekannt war.

Der zweite, etwas wichtigere Differenzpunkt liegt in der Erzählung, wie der Bodhisattva sich die Gegend bei Uruvilvā zum Aufenthaltsort auswählte. Während sich nämlich hier der Bericht des Lal.-Vist. fast wörtlich an S_1 anlehnt, ist die Schilderung im Mahāvastu sehr in die Breite geraten. Eine ganze Anzahl von Attributen einer schönen Gegend ist ange-

führt, die in den übrigen Quellen fehlen, und eine der Bedingungen, die Buddha für den Ort zur Errichtung eines Klosters stellt (Mahāvagga I, 22 u. ö.) ist mit in die Beschreibung verwoben. Hier liegt also der in dem Passus von der duṣkaracaryā seltene Fall vor, dass der Lal.-Vist. sich ziemlich eng an seine Vorlage hält und das Mahāvastu sich eine Abschweifung gestattet. Indessen gibt auch hier das Mah.-V. viele Ausdrücke von S_1 wörtlich wieder, während sie im Lal.-V. durch gleichbedeutende ersetzt oder auch weiter umschrieben sind.

Die Erwähnung der acht kältesten Winternächte im Lal.-Vist., die im Mah.-V. fehlt, bezweckt nur die Verschärfung der Wirkung von Buddhas erster asketischer Betätigung; vielleicht ist sie auch der Schilderung in der zweiten südlichen Quelle (vgl. S. 45) entnommen.

Eine weitere kleine Differenz ergibt sich bei der Darstellung der Betätigung des āsphānakaṃ dhyānaṃ. Für die erste Phase gibt Lal.-Vist. in Übereinstimmung mit S_1 das Hemmen des Ein- und Ausatmens mittelst Mund und Nase und für die zweite Phase mittelst Mund, Nase und Ohren an. Das Mahāvastu aber sagt beim ersten Male „mukhato nāsikāśrotrehi ca“ und beim zweiten Mal „mukhato ca nāsikāśrotrehi ca ubhayato ca karṇaśrotravivarāntarehi“ und ersetzt mit diesem Ausdruck auch das „karṇachidrābhyām“ des Lal.-Vist. als Ausgangsort des hohen, lauten Tones infolge des ersten āsphānakaṃ dhyānaṃ. Die Schwierigkeit ist nur dann zu lösen, wenn man für śrotra im Mah.-V. die Bedeutung „Ohr“ aufgibt. Ebenso wie in der späteren Sprache die Wurzel sru „fliessen“ manchmal in der Form śru vorkommt, ist hier auch śrotra zur Wurzel sru zu ziehen und als „Kanal“ oder „Öffnung“ aufzufassen. Das kaṇṇasotehi“ bei S_1 ist ja auch im Lal.-Vist. mit „karṇachidrābhyām“ wiedergegeben; also wurde auch hier „sota“ nicht als = śrotra, sondern als = srotas verstanden. Der Compilator des Mah.-V. oder seine Vorlage ersetzte nun das Wort „kaṇṇasota“ durch „karṇaśrotra“ und glaubte daher ebensogut auch „nāsikāśrotra“ gebrauchen zu dürfen, zumal śrotra in der Bedeutung „Ohr“ in der späteren Sprache ganz zurücktrat gegenüber karṇa.

Auch bei den Vergleichen, die Buddha zur Veranschaulichung seiner Wehgefühle während der 2. Exstase anführt, stimmen die beiden nördlichen Quellen nicht überein. Der

Lal.-Vist. gibt hier denselben Vergleich wie S_1 bei der zweiten Betätigung des āsphānakaṃ dhyānaṃ, nur ist aus der „scharfen Schwertspitze" (tiṇhena sikharena) bei S_1 ein „stumpfer Speer" (kuṇḍāya śaktyā) geworden. Das Mah.-V. aber führt das bei S_1 an vierter Stelle gebrauchte Bild an von dem Metzger, der mit spitzem Messer den Bauch aufschlitzt; damit dieser Vergleich jedoch auf die durch die Exstase hervorgerufenen Kopfschmerzen passt, wird er recht ungeschickt in der Weise verändert, dass nun der Metzger mit seinem scharfen Messer der Kuh die Hirnschale aufreisst oder zerritzt.

Die an die Schilderung des āsphānakaṃ dhyānaṃ im Lal.-Vist. sich anschliessenden Bemerkungen der Gottheiten über den Zustand des Bodhisattva, die auch bei S_1 sich finden, fehlen im Mahāvastu.

Ein weiterer geringfügiger Unterschied findet sich in den einleitenden Worten zu der alpāhāratā. Das Mah.-V. führt zuerst die verschiedenen Formen an, in denen die betr. Asketen die Brustbeere, das Reiskorn, das Sesamkorn geniessen, während der Lal.-Vist. statt dessen den Einwurf bringt, dass zur damaligen Zeit eine Brustbeere etc. grösser gewesen sei als später. Hier haben eigentümlicherweise die beiden Berichte eine Auswahl aus ihrer Vorlage getroffen, die sich in diesem Passus an die im 5. Abschnitt zu besprechende zweite südliche Quelle S_2 anschliesst. S_2 hat beide Ausführungen, sowohl die über die verschiedenen Zubereitungsarten als die über die Grösse der Früchte; alle beiden aufzunehmen scheint aber den beiden nördlichen Berichten zu viel gewesen zu sein.

Die Bilder, die Buddha zur Veranschaulichung seiner Abmagerung gebraucht, stimmen zwar nicht wörtlich und auch nicht ganz in der Anordnung, aber doch im Inhalt bei N_1 und N_2 vollständig überein; nur hat der Lal.-Vist. noch den sonst überall fehlenden Vergleich mit den Rippen eines Krebses. Die Ersetzung von „kakṣākukṣivakṣādīni" durch „pārśukā" im Mah.-V. (S_1 hat ānīsadaṃ „Gesäss") beruht vielleicht auf einer auch an einigen anderen Stellen zu beobachtenden Scheu des Mah.-V. von weniger edlen Teilen Buddhas zu sprechen; N_2 gibt hier aber auch sicherlich eine Erweiterung der Vorlage. — Auch die Unfähigkeit zu den einfachsten Bewegungen als Folge des übermässigen Fastens ist bei N_1 und N_2 fast mit denselben Worten geschildert; die Differenz *uttiṣṭhami* „ich

will aufstehen“ und *ucchresyam* „ich will mich erbrechen“ beruht vielleicht auf einem Schreibfehler. Die Version des Mah.-V. „ucchreṣyam“ nähert sich allerdings mehr dem entsprechenden Ausdruck bei S_1 „vaccaṃ vā muttaṃ vā karissāmi“.

Die im Mah.-V. fehlende Bemerkung des Lal.-Vist. über die Veränderung der Hautfarbe des Bodhisattva ist an dieser Stelle wenigstens ein eigener Zusatz, der nicht auf die Vorlage zurückgeht; es soll damit eine Überleitung zu der folgenden Notiz über die Äusserungen der Umwohner geschaffen werden.

Nach der Schilderung der Folgen der anāhāratā bringt nun das Mah.-V. sogleich in Übereinstimmung mit S_1 den Entschluss des Bodhisattva zu einer natürlichen Lebensweise zurückzukehren, während sich im Lal.-Vist. dazwischen eine Reihe von Exkursen findet und erst im 18. Adhyaya die Handlung weitergeführt wird. Die Erzählung aber, wie Buddha zu diesem Entschlusse kommt, stimmt in beiden Berichten fast wörtlich überein; nur fügt der Lal.-V. die merkwürdige Bemerkung hinzu, dass der Bodhisattva damals im Garten seines Vaters (den übrigens nur das Mah.-V. mit Namen nennt) bis zur vierten Stufe der Exstase gelangt sei, und erweitert den Begriff der bodhi durch das hier nicht passende „jātijarāmaraṇaduḥkhasamudayānām sambhavāyāstaṃgamā“. Die Notiz von dem bodhimaṇḍa passt ebenfalls nicht gut in den Zusammenhang und ist von dem Verfasser des Lal.-V. aus eigenem hinzugefügt als Hinweis auf den nächsten Adhyaya, der ja den Titel *bodhimaṇḍagamanaparivarta* führt.

Endlich fehlt die Erzählung von den fünf Mönchen, die Buddha verliessen, als er seine Abtötungen aufgab, im Mahāvastu; übrigens erwähnt diese Quelle auch nicht den vom Lal.-Vist. nach der Episode mit Rudraka berichteten Anschluss der pañcavargyā an Buddha zu Beginn seiner Askese[1]).

Wie aus der vorstehenden Vergleichung der Differenzpunkte in den Berichten des Lalitavistara und des Mahāvastu hervorgeht, sind die einzelnen Verschiedenheiten alle durch Zurückgehen auf die gemeinsame Vorlage und Berücksichtigung einiger individuellen Besonderheiten zu erklären. Eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Versionen selbst ist nicht fest-

1) Vgl. dazu die Ausführungen S. 52 u. 68.

zustellen. Es fehlt jeder Anhalt, dass das jüngere Mahāvastu sich bei der Schilderung der duṣkaracaryā an den älteren Lalitavistara anlehnt; wenn eher das Gegenteil vorzuliegen scheint, so rührt dies daher, dass der Compilator des Mahāvastu in diesem Falle seine Vorlage viel treuer ausgeschrieben, ja sie oft wörtlich in sein Werk hinübergenommen hat. Jedenfalls zeigen sich Unterschiede in der Darstellung der beiden nordbuddhistischen Quellen (die mancherlei Episoden im Lal.-Vist. abgerechnet) lediglich in unwesentlichen Punkten, manchmal auch in dem Bestreben in einem speziellen Falle ausführlicher zu werden wie die Vorlage.

Es ist daher leicht den Inhalt der nordbuddhistischen Tradition über die ṣaḍvarṣāni, ja fast den Wortlaut festzustellen. Sie gliedert die duṣkaracaryā in folgende Teile:

1. Die drei Gleichnisse (während Buddhas Aufenthalt in Gayā).
2. Die Wahl von Uruvilvā zum Aufenthaltsort.
3. Der erste Versuch des Ringens.
4. Die zwei Arten des āsphānakaṃ dhyānaṃ. (Dann im Lal.-Vist. die Bemerkungen der Götter.)
5. Die alpāhāratā. a) eine Brustbeere, b) ein Reiskorn, c) ein Sesamkorn.
6. Die anāhāratā und ihre Folgen.
7. Buddha sieht die Erfolglosigkeit seines bisherigen Ringens ein und entschliesst sich zu einer natürlichen Lebensweise zurückzukehren.

Trotz aller Unterschiede im einzelnen sind also die Hauptstadien der Askese in der nordbuddhistischen Quelle dieselben wie in der südbuddhistischen, nämlich 1. die Wahl von Uruvilvā zum Aufenthaltsort und die drei Gleichnisse, 2. der erste Versuch einen exstatischen Zustand herbeizuführen, 3. das āsphānakaṃ dhyānaṃ in verschiedenen Modifikationen, 4. die äusserste Beschränkung der Nahrungsaufnahme, 5. die Einsicht, dass dies nicht der richtige Weg zur Erlangung der Sambodhi sei. In der Ausführung dieser Hauptteile stimmen S_1 und N oft fast wörtlich miteinander überein; nur die Anordnung differiert an zwei Stellen und ausserdem sind zwei Punkte verschieden behandelt. Zunächst fügt S die drei Gleichnisse erst in den Aufenthalt zu Uruvilvā, während bei N dieselben dem Bodhisattva noch während seines Verweilens bei Gayā in den Sinn

kamen. Auch der Entschluss zur Askese, den man bei S in den Worten „alaṃ idaṃ padhānāya“ finden kann, ist bei N vor die Wanderung nach Uruvilvā gesetzt. Die ursprüngliche Überlieferung enthielt wohl nichts über die Datierung dieser Gleichnisse, die ganz nebensächlich ist.

Etwas wichtiger wie dieser unwesentliche Punkt ist der Unterschied bezüglich der Arten des āsphānakaṃ dhyānaṃ. S nimmt hier 5 verschiedene Phasen an, N dagegen nur zwei. Aber die fünf Modalitäten bei S_1 sind eigentlich auch nur zwei, nämlich 1. das Hemmen von Ein- und Ausatmen mittelst Mund und Nase und 2. das Hemmen des Ein- und Ausatmens mittelst Mund, Nase und Ohr. Während nun bei S_1 die Folgen dieser zweiten Betätigungsart des āsphānakaṃ dhyānaṃ in vierfach verschiedener Weise geschildert werden, führt N nur eine Art dieser Exstase und eine Folge davon an. Und doch scheint auch der nördlichen Tradition ein Text vorgelegen zu haben, der verschiedene Arten dieses āsphānakaṃ dhyānaṃ erwähnte; denn der Bericht des Lal.-Vist. stimmt mit der zweiten Schilderung der Exstase bei S_1 überein, das Mahāvastu aber mehr mit der vierten. Es braucht daher die kürzere Fassung bei N durchaus nicht die ursprünglichere zu sein; die breite Schilderung der vierfach verschiedenen Schmerzen als Folgen des āsphānakaṃ dhyānaṃ bei S_1 entspricht vielmehr ganz der Ausführlichkeit, mit der die älteren Berichte kleine Modificationen von etwas schon Gesagtem wiedergeben. Es wiederholen sich bei S_1 nicht die gleichen Gedanken; sondern nachdem als Folge der ersten, einfacheren Art der Exstase ein überlautes Sausen im Kopf dargestellt ist, kommt an zweiter Stelle ein stechender Kopfschmerz, hierauf ein den Kopf gewissermassen zusammenschnürendes Gefühl, dann heftiges Stechen im Leibe und zuletzt ein gewaltiges Brennen im ganzen Körper. Bei der Genauigkeit, mit der im älteren Buddhismus die Gefühle des Einzelnen, seien sie freudig oder schmerzlich, geschildert werden, ist es nicht unwahrscheinlich, dass bei S_1 die ursprüngliche Fassung vorliegt, während der Bericht bei N sich begnügt die zwei verschiedenen Arten des āsphānakaṃ dhyānaṃ, die Buddha betätigte, anzuführen, ohne auf die dadurch hervorgerufenen verschiedenartigen Empfindungen näher einzugehen.

Eine weitere Verschiedenheit besteht zwischen S_1 und

N in der Einreihung der anāhāratā. Bei N ist das Verzichten auf jegliche Nahrung hinter die alpāhāratā gesetzt und in ihren Wirkungen mit genau denselben Worten geschildert wie diese. Bei S_1 dagegen hat der Bodhisattva nach den fruchtlosen Versuchen, durch das āsphānakaṃ dhyānaṃ zur Erleuchtung zu gelangen, zunächst vor so wie vorher das Atmen jetzt jede Nahrungsaufnahme zu unterlassen; er kommt aber wieder von diesem Entschlusse ab, da die Götter ihm sagen, sie würden ihm dann himmlische Stärkung durch die Poren seiner Haut einflössen, und er sich nicht selbst betrügen will. Auch in diesem Falle liegt bei S_1 der ursprüngliche Bericht vor. Für den Bodhisattva lag der Gedanke nahe, dass vielleicht die regelmässige Nahrungsaufnahme ihn unfähig mache zur Sambodhi zu gelangen, und er konnte für eine Weile den Entschluss fassen überhaupt keine Nahrung mehr zu sich zu nehmen. Doch musste ihm bald sein Verstand sagen, dass er auf diese Weise in kürzester Zeit tot sein werde; und deshalb beschliesst er seine Nahrung auf das äusserste zu beschränken. Dieser einfache Vorgang wurde dann von Buddhas Jüngern oder auch vielleicht von Buddha selbst, da er vom Bewusstsein seiner providentiellen Mission erfüllt war, so umgestaltet, dass der Bodhisattva auf die Intervention der Götter hin, die nicht dulden können, dass der zum Welterlöser Berufene vorzeitig sterbe, seinen Vorsatz aufgibt und sich zur alpāhāratā wendet. Als er dann auch infolge dieser Lebensweise zu völliger Entkräftung gelangt ist, sieht er ein, dass auch dies nicht der richtige Weg zur Erleuchtung sein kann. — Die Darstellung bei N dagegen ist ganz schablonenmässig und entbehrt der inneren Begründung; denn wenn schon durch die alpāhāratā Buddhas Körper so schwach wurde, dass er zu den einfachsten Verrichtungen unfähig war, wie konnte dann Buddha meinen, er werde durch gänzliches Verzichten auf Nahrung eher zu seinem Ziele gelangen? Wir haben in der Verlegung der anāhāratā an den Schluss der duṣkaracaryā wohl das Streben zu erkennen auch in der Schilderung der Nahrungsbeschränkung vom Leichteren zum Schwierigeren vorzuschreiten, ähnlich wie bei der Darstellung der willkürlich herbeigeführten exstatischen Zustände. Nachdem ausserdem, wie im folgenden auszuführen ist, in der späteren Tradition eine Brustbeere, ein Reiskorn und ein Sesamkorn als tägliche Nahrung des Bodhisattva an-

geführt und die Folgen dieser verringerten Nahrungsaufnahme bei jedem dieser drei einzeln geschildert wurden, passte die anāharatā recht gut zum Abschluss des Ganzen. Nach den oben angegebenen Gründen aber sind wir berechtigt auch in diesem Punkte die Authenticität der Darstellung bei S_1 festzuhalten.

Die wichtigste Differenz aber findet sich in der Schilderung der alpāhāratā, wichtig weniger wegen des Inhalts als deshalb, weil hier alle anderen Quellen mit N parallel gehen, während S_1 ganz allein dasteht. S_1 gibt nämlich an, Buddha habe während der Periode der alpāhāratā täglich ein wenig Bohnenbrühe, Erbsenbrühe oder dergleichen genossen; nach den beiden nördlichen Berichten dagegen verzehrte Buddha täglich eine einzige Brustbeere, dann ein einziges Reiskorn, zuletzt ein einziges Sesamkorn.

Die übrigen nordbuddhistischen Texte stimmen natürlich hierin mit N überein, nur dass manchmal die Reihenfolge vertauscht oder eines der drei weggelassen ist. Aber auch die späteren südlichen Quellen schliessen sich dieser Version an. So heisst es in der Nidānakathā des Jātakabuches (ed. Fausboell I, p. 67): „ekatilataṇḍulādīhi pi vītināmesi", und in der von Bigandet übersetzten burmesischen Biographie Buddhas: „he allowed to himself the use of a grain of rice or sesame a day". Hier liegt also offenbar nicht der südbuddhistische Bericht S_1, den wir bis jetzt noch an allen Stellen als die ursprünglichste Darstellung von der Askese des Bodhisattva nachweisen konnten, zu grunde. Die Quelle, aus welcher in diesem Punkte die späteren Bearbeitungen flossen, ist vielmehr die in der Einleitung erwähnte Erzählung im 12. Sutta des Majjhima-Nikāya (S_2), die eine von S_1 vollständig verschiedene Schilderung der dukkarakārikā gibt.

V.

Dieser Bericht lautet:
(ed. Trenckner I. p. 77—81)

Abhijanāmi kho panāhaṃ Sāriputta caturaṅgasamannāgataṃ brahmacariyaṃ caritā: tapassī sudaṃ homi paramatapassī, lūkhas- sudaṃ homi paramalūkho, jegucchī sudaṃ homi paramajegucchī, pavivittas-sudaṃ homi paramapavivitto.

Ich erinnere mich aber, Sāriputta, dass ich den aus vier Gliedern bestehenden Wandel der Reinheit wandelte: ich war asketisch, äusserst asketisch, ich war rauh, äusserst rauh, ich war zurückhaltend, äusserst zurückhaltend, ich war zurückgezogen, äusserst zurückgezogen.

Tatra-ssu me idaṃ Sāriputta tapassitāya hoti: acelako homi muttācāro hatthāpalekhano, na ehibhadandiko na tiṭṭhabhadantiko, nābhihaṭaṃ na uddissakaṭaṃ na nimantanaṃ sādīyāmi; so na kumbhīmukhā paṭiganhāmi, na kaḷopimukhā[1]) paṭiganhāmi,na eḷakamantaraṃ na daṇḍamantaraṃ na musalamantaraṃ[2]), na dvinnaṃ bhuñjamānānaṃ, na gabbhiniyā, na pāyamānāya, na purisantaragatāya, na saṅkittisu, na yattha sā upaṭṭhito hoti, na yattha makkhikā saṇḍasaṇḍacārinī, na macchaṃ na maṃsaṃ na suraṃ

Folgendermassen, Sāriputta, verhielt es sich mit meiner Askese: Ich war ein Nackter, ein Freiwandelnder, ein Händeritzer, kein „komm', Ehrwürdiger", kein „bleib' stehen, Ehrwürdiger"; ich nahm nichts Herbeigebrachtes, nichts für diesen Zweck Hergestelltes, keine Einladung an; ich nahm nichts an vom Rande eines Topfes, nichts vom Rande einer Schüssel, nichts innerhalb einer Schwelle, eines Zaunes, einer Umzäunung; nichts, wenn zwei speisten, nichts von einer Schwangeren, nichts von einer

---

1) kaḷopi = skrt. karoṭi; ein interessantes Beispiel für Dissimilation im Pāli.

2) Neumann übersetzt „nicht in den Kessel hinein". musala heisst Stössel, Klöppel, Keule. Dass hier die Bedeutung „Kessel" nicht passt, erhellt aus der nachgebildeten Stelle des Lal.-Vist. (S. 59), wo musala unter den Lagerstätten der Asketen angeführt wird; Foucaux gibt es hier durch „un pilon" wieder.

na merayaṃ na thusodakaṃ pivāmi.

Säugenden, nichts von einer, die zu einem Manne gegangen war, nichts bei Schmutzigen, nichts, wenn ein Hund dabei stand, nichts, wenn Fliegen dicht herumschwärmten, kein Fleisch, keinen Fisch, keinen Wein, keine Spirituosen, keinen sauren Schleim.

So ekāgāriko vā homi ekālopiko, dvāgāriko vā homi dvālopiko, — sattāgāriko vā homi sattālopiko. Ekissā pi dattiyā[1]) yāpemi, dvīhi pi dattīhi yāpemi, — sattahi pi dattīhi yāpemi. Ekāhikaṃ pi āhāraṃ āhāremi, dvīhikaṃ pi āhāraṃ āhāremi, — sattāhikaṃ pi āhāraṃ āhāremi. Iti evarūpaṃ addhamāsikam pi pariyāyabhattabhojanānuyogaṃ anuyutto viharāmi.

Und ich ging zu einem Hause und nahm eine Handvoll, oder .... oder ich ging zu 7 Häusern und nahm 7 Handvoll. Ich ernährte mich von einer Darreichung und .... und ich ernährte mich von sieben Darreichungen. Ich nahm für je einen Tag Nahrung zu mir, für je zwei Tage . . ., für je sieben Tage Nahrung zu mir. Auf diese Weise brachte ich es fertig nur immer in einem Zeitraum von 14 Tagen Nahrung zu mir zu nehmen.

So sākabhakkho vā homi, sāmāka[2])bhakkho vā homi, nīvārabhakkho vā homi daddula[3])bhakkho vā homi haṭa[4])-

Ich verzehrte Gemüse oder Hirse oder wilden Reis oder Abfälle oder Grünes oder Reisstaub oder Reisschaum oder

1) Neumann fasst datti = dātrī auf, was aber nicht recht zur Konstruktion passt.

2) sāmāka ist skrt. syāmāka „Hirse"; warum Neumann das Wort mit „Pilze" übersetzt, ist nicht klar.

3) Die entsprechende Stelle des Lal.-Vist. (S. 69) hat gardula, das im Petersburger Wörterbuch fehlt. Buddhaghosa sagt: daddālan-ti cammakārehi cammaṃ likhitvā chaḍḍitakasaṭaṃ, erklärt also das Wort durch „daddāla ist das, was abgestreift, abgestrichen wird, wenn die Gerber das Fell glätten". Unverständlich ist mir, wie Neumann zu der Bedeutung „Korn" kommt.

4) Neumann übersetzt ohne deutlichen Grund „Samen". haṭa könnte Partizip von hṛ sein, also etwa „Herbeigebrachtes"; vielleicht ist es aber entstellt aus harita.

bhakkho vā homi kaṇabhakkho[1]) vā homi ācāmabhakkho vā homi piññākabhakkho[2]) vā homi tiṇabhakkho vā homi gomayabhakkho vā homi; vanamūlaphalāhāro yāpemi pavattaphalabhojī[3]). So sāṇāni pi dhāremi, masāṇāni[4]) pi dhāremi, chavadussāni pi dhāremi, paṃsukūlāni pi dhāremi, tirītāni pi dhāremi, ajinaṃ pi dhāremi, ajinakkhipaṃ[5]) pi dhāremi, kusacīraṃ pi dhāremi, vākacīraṃ pi dhāremi, phalakacīraṃ pi dhāremi, kesakambalaṃ pi dhāremi, vālakambalaṃ pi dhāremi, ulūkapakkhaṃ pi dhāremi. Kesamassulocako pi homi kesamassulocanānuyo-

Muschelblumen oder Gras oder Kuhmist; ich nährte mich von den Wurzeln und Früchten des Waldes als Gewohnheitspflanzenesser. Und ich trug Gewänder von Hanf, von Leichenäckern, Gewänder von Leichen, Gewänder aus Lumpen, Binden, ein Antilopenfell, ein weggeworfenes Fell, ein Gewand aus Kuśa-Gras, aus Rinde, aus Bast, ein Kleid aus Haaren, ein Kleid aus Tierhaaren, einen Eulenflügel. Ich raufte mir Haare und Bart aus und betrieb die Übung des Haar- und Bartausraufens, ich stand angelehnt da und verzichtete auf den Sitz, ich kniete und übte das

---

1) Das Petersburger Wörterbuch gibt als Bedeutung von kaṇa an „Korn“; Childers jedoch fasst es auf als „Reisstaub“, was zum folgenden ācāma = Reisschaum besser passt.

2) Ich leite piññāka von skrt. pṛśnī ab, das „Pistia Stratiotes“, die Muschelblume bedeutet. Neumann übersetzt „Baumharz“ ohne Grund. Die Herkunft von piñja „Gelbwurz“ ist weniger wahrscheinlich.

3) Neumann übersetzt „lebte von abgefallenen Früchten“. Der von Childers s. v. gegebene Ausdruck „eingefleischter Vegetarianer“ entspricht dem Sinn der Stelle besser, da durch das Wort das Vorausgehende zusammengefasst werden soll. Sprachlich sind beide Deutungen möglich.

4) Das Wort ist unklar. Neumann sagt „das härene Hemd“; aber wie mir scheint, ist diese Deutung ohne jeden Anhaltspunkt. Die natürlichste Ableitung ist von śmaśānaṃ = Leichenfeld. Allerdings heisst die gewöhnliche Pāliform dieses Wortes susānaṃ, doch könnte der Gleichklang mit sāṇāni und das darauf folgende, eine ähnliche Bedeutung besitzende chavadussāni diese Ableitung nahelegen. Vergl. paṃsukūlaṃ, das auch eigentlich nur den Schmutzhaufen selbst bedeutet.

5) Auch dieses Wort ist rätselhaft. Die Übersetzung Neumanns „Häute“ entbehrt jeder Grundlage. Sollte die Wurzel kṣip oder akṣi den zweiten Bestandteil bilden?

gaṃ anuyutto, ubbhaṭṭhako pi homi āsanapaṭikkhitto, ukkuṭiko pi homi ukkuṭikappadhānaṃ anuyutto, kaṇṭakāpassayiko pi homi kaṇṭakāpassaye seyyaṃ kappemi, sāyatatiyakaṃ pi udakorohaṇānuyogaṃ [1]) anuyutto viharāmi. Iti evarūpaṃ anekavihitam kāyassa ātāpanaparitāpanānuyogaṃ anuyutto viharāmi. Idaṃ su me Sāriputta tapassitāya hoti.

Ringen im Knien, ich lag auf Dornen und bereitete mir auf Dornen mein Lager, jeden Abend betätigte ich zum dritten Male das ins Wasser Hinabsteigen. Dergestalt betätigte ich auf mancherlei Art die Askese, die Abtötung meines Körpers. So verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Askese.

Tatra- ssu me idaṃ Sāriputta lūkhasmiṃ hoti: nekavassagaṇikaṃ rajojallaṃ kāye sannicitaṃ hoti papaṭikajātaṃ. Seyyathā pi Sāriputta tindukākhāṇu nekavassagaṇiko sannicito hoti papaṭikajāto, evam-eva-ssu me Sāriputta nekavassagaṇikaṃ rajojallaṃ kāye sannicitaṃ hoti papaṭikajātaṃ. Tassa mayhaṃ Sāriputta na evaṃ hoti: Aho vatāhaṃ imaṃ rajojallaṃ pāṇinā parimajjeyyaṃ, aññe vā pana me imaṃ rajojallaṃ pāṇinā parimajjeyyun-ti. Evaṃ pi me Sāriputta na hoti. Idaṃ su me Sāriputta lūkhasmiṃ hoti.

Folgendermassen, Sāriputta, verhielt es sich mit meiner Rauheit: Von vielen Jahren war der Schmutz und der Staub an meinem Körper angesammelt, bis er abfiel. Wie an einem Tiṇḍuka-Baume manches Jahr lang der Staub sich anhäuft, bis er abfällt, so war, Sāriputta, von vielen Jahren der Schmutz und der Staub an meinem Körper angesammelt, bis er abfiel. Und ich dachte nicht: „Wohlan, ich will diesen Schmutz und Staub mit der Hand abwischen“, oder „möchten doch andere mir diesen Schmutz und Staub mit der Hand abwischen“. So dachte ich nicht. So verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Rauheit.

Tatra-ssu me idam Sāriputta jegucchismiṃ hoti: so kho ahaṃ Sāriputta sato va abhikkamāmi sato paṭikkamāmi, yāva

Folgendermassen verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Zurückhaltung: Ich, Sāriputta, war gesammelt beim Hingehen

1) Über das dreimalige Bad der Asketen vgl. Vasiṣṭha III, 9 (S. 95).

udabindumhi pi me dayā paccupaṭṭhitā hoti: mā 'haṃ khuddake pāṇe visamagate saṅghātaṃ āpādessan-ti. Idaṃ su me Sāriputta jegucchismiṃ hoti.

und beim Zurückgehen; und selbst bei einem Wassertropfen empfand ich Mitleid: „Dass ich nur die kleinen Wesen, die in Not sind, nicht töte!“ So verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Zurückhaltung.

Tatra-ssu me idaṃ Sāriputta pavivittasmiṃ hoti: so kho ahaṃ Sāriputta aññataraṃ araññāyatanaṃ ajjhogāhitvā viharāmi, yadā passāmi gopālakaṃ vā pasupālakaṃ vā tiṇahārakaṃ vā kaṭṭhahārakaṃ vā vanakammikaṃ vā, vanena vanaṃ gahanena gahanaṃ ninnena ninnaṃ thalena thalaṃ papatāmi, taṃ kissa hetu: mā maṃ te addasaṃsu ahañ-ca mā te addasan-ti. Seyyathā pi Sāriputta araññako migo manusse disvā vanena vanaṃ . . . thalaṃ papatati, evam-eva kho ahaṃ Sāriputta yadā passāmi gopālakam . . . . addasan-ti. Idaṃ su me Sāriputta pavivittasmiṃ hoti.

Folgendermassen verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Zurückgezogenheit: Ich war, Sāriputta, in irgend eine Waldgegend gekommen; wenn ich nun da einen Rinderhirten oder Ziegenhirten oder einen, der Gras holte, oder einen, der Holz holte, oder einen Waldarbeiter sah, dann stürzte ich von Wald zu Wald, von Gebüsch zu Gebüsch, von Talgrund zu Talgrund, von Ort zu Ort. Warum dies? Weil ich dachte: „Dass sie mich nur nicht sehen und dass ich sie nur nicht sehe!“ Wie, Sāriputta, eine Waldgazelle, wenn sie Menschen sieht, von Wald . . . stürzt, so stürzte ich . . . . . dass ich sie nur nicht sehe!“ So verhielt es sich, Sāriputta, mit meiner Zurückgezogenheit.

So kho ahaṃ Sāriputta ye te goṭṭhā paṭṭhitagāvo apagatagopālakā tattha catukuṇḍiko[1]) upasaṅkamitvā yāni tāni vacchakānaṃ taruṇakānaṃ dhenupakānaṃ gomayāni tāni

Und ich ging, Sāriputta, zu den Hürden, zu den dastehenden Rindern, wenn die Hirten weggegangen waren, hin verstohlen mit meinem Topfe und verzehrte den Mist der jungen,

1) Die Bedeutung „irdener Topf“, die Neumann annimmt, kann ich nicht finden. Ich leite catu her von der Wurzel cat „verbergen“, zu der Boehtlingk auch das Wort catin „verstohlen“ citiert. Oder soll es heissen „viereckig?“

sudaṃ āhāremi. Yāva kīvañ-ca me Sāriputta sakaṃ muttakarīsaṃ apariyādinnaṃ hoti, sakaṃ yeva sudaṃ muttakarīsaṃ āhāremi. Idaṃ su me Sāriputta mahāvikaṭabhojanasmiṃ hoti.

So kho ahaṃ Sāriputta aññataraṃ bhiṃsanakaṃ vanasaṇḍam ajjhogāhitvā viharāmi. Tatra sudaṃ Sāriputta bhiṃsanakassa vanasaṇḍassa bhiṃsanakatasmiṃ hoti: yo koci avītarāgo taṃ vanasaṇḍaṃ pavisati yebhuyyena lomāni haṃsanti. So kho ahaṃ Sāriputta yā tā rattiyo sītā hemantikā antaraṭṭhake himapātasamaye tathārūpāsu rattisu rattiṃ abbhokāse viharāmi divā vanasaṇḍe, gimhānaṃ pacchime māse divā abbhokāse viharāmi rattiṃ vanasaṇḍe. Api-ssu maṃ Sāriputta ayaṃ anacchariyā gāthā paṭibhāsi pubbe assutapubbā:

So tatto so sīno,
eko bhiṃsanake vane,
naggo na c'aggiṃ-āsīno,
esanāpasuto munīti.

So kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikāni upadhāya. Api-ssu maṃ Sāriputta gomaṇḍalā upasaṅkamitvā oṭṭhubhanti pi omuttenti pi, paṃsukena okiranti pi, kaṇṇasotesu pi salākaṃ

saugenden Kälber. Und solange, Sāriputta, mein eigener Urin und Kot nicht bei mir blieb, nährte ich mich von meinem eigenen Urin und Kot. So verhielt es sich, Sāriputta, mit meinem grossen Schmutzverzehren.

Und ich begab mich, Sāriputta, in irgend einen schrecklichen Wald. Mit der Furchtbarkeit dieses schrecklichen Waldes aber verhielt es sich so: Jeder, der seine Lüste nicht aufgegeben hatte und diesen Wald betrat, dem sträubten sich ganz die Haare. Ich verbrachte nun, Sāriputta, in den Winternächten innerhalb der acht Tage zur Zeit, da Schnee fällt, die Nacht unter freiem Himmel, den Tag aber im Walde; im letzten Monat des Sommers aber blieb ich bei Tag unter freiem Himmel und bei Nacht im Walde. Da stieg in meinem Geiste folgende wunderbare, vorher noch nicht gehörte Strophe auf:

Gedörrt ist er und erfroren,
allein im furchtbaren Walde,
nackt und sitzt nicht am Feuer,
nur auf sein Vorhaben bedacht,
der Weise.

Und ich, Sāriputta, bereitete mir mein Lager in einem Leichenfelde und legte mich auf die Gebeine der Leichname. Da kamen Hirtenkinder zu mir hin und bespien mich und benässten mich mit ihrem Urin;

pavesenti. Na kho panāhaṃ Sāriputta abhijānāmi tesu pāpakaṃ cittaṃ uppādetā. Idaṃ su me Sāriputta upekhāvihārasmiṃ hoti.

sie bewarfen mich mit Schmutz und steckten einen Halm in meine Ohren. Ich erinnere mich aber nicht, Sāriputta, dass ich gegen sie einen bösen Gedanken hatte. So, Sāriputta, verhielt es sich mit meiner Indifferenz.

Santi kho pana Sāriputta eke samaṇabrāhmaṇā evaṃdiṭṭhino: āhārena suddhīti; te evaṃ āhaṃsu: kolehi[1]) yāpemāti. Te kolaṃ pi khādanti, kolacuṇṇaṃ pi khādanti, kolodakaṃ pi pivanti, anekavihitaṃ pi kolavikatiṃ paribhūñjanti. Abhijānāmi kho panāhaṃ Sāriputta ekaṃ yeva kolaṃ āhāritā. Siyā kho pana te Sāriputta evaṃ assa: mahā nūna tena samayena kolo ahosīti. Na kho pan' etaṃ Sāriputta evaṃ daṭṭhabbaṃ; tadā pi etaparamo yeva kolo seyyathā pi etarahi. Tassa mayhaṃ Sāriputta ekaṃ yeva kolaṃ āhāraṃ āhārayato adhimattakasimānaṃ patto kāyo hoti: seyyathā pi nāma āsītikapabbāni vā pe —

Es gibt aber, Sāriputta, einige Asketen und Brāhmaṇen, die so sagen und so lehren: „Durch die Nahrung kommt Reinheit“. Und sie sprechen: „Wir wollen uns von Brustbeeren ernähren“; und sie essen Brustbeeren, Brustbeerenbrei, sie trinken Brustbeerenwasser, sie geniessen die Brustbeere in mancherlei Form. Ich erinnere mich aber, Sāriputta, dass ich nur eine einzige Brustbeere als Nahrung zu mir nahm. Nun könntest du aber denken, Sāriputta: „Gross war in der damaligen Zeit eine Brustbeere.“ So darfst du nicht glauben, Sāriputta; damals war auch die grösste Brustbeere nicht grösser als jetzt.

Als ich nun eine einzige Brustbeere als Nahrung zu mir nahm, kam mein Körper zu äusserster Magerkeit. Wie Āsītika- oder Kālāknoten u. s. w.

[Es folgen nun genau dieselben Vergleiche für die Magerkeit und Schwäche Buddhas wie bei S_1 (S. 11—13). Dann folgt dieselbe Schilderung von „santi kho pana Sāriputta eke

1) kola ist die in Indien viel verzehrte Brustbeere, nicht der Steinapfel, wie Neumann meint.

samaṇabrāhmaṇā“ bis „papatanti tāy' ev' appāhāratāya“ unter Änderung von kola in mugga (Bohne), dann in tila (Sesamkorn) und endlich in taṇḍula (Reiskorn). Dann fährt Buddha fort:]

Tāya pi kho ahaṃ Sāriputta iriyāya tāya paṭipadāya tāya dukkarakārikāya nājjhagamaṃ uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ; taṃ kissa hetu: imissā yeva ariyāya paññāya anadhigamā yā 'yaṃ ariyā paññā adhigatā ariyā niyyānikā niyyāti takkarassa sammā dukkhakkhayāya.

Durch diese Lebensführung, durch diesen Wandel, durch diese Übung der Abtötung aber gelangte ich nicht zu dem das Menschliche übersteigenden sehr edlen Bereich der Erkenntnis und der Einsicht; und warum nicht? Weil ich jene edle Erkenntnis nicht erlangt hatte, welche, wenn sie erlangt ist, den sie Betätigenden zum gänzlichen Aufhören des Leidens führt und geleitet.

Vergleicht man diesen Bericht mit S_1, so erhellt, dass die beiden Versionen vollständig auseinandergehen mit Ausnahme der Schilderung von den Folgen der alpāhāratā, die sich in genau demselben Wortlaut in beiden Texten findet. Bei S_2 sind die einzelnen Teile der duṣkaracaryā folgende:

1. die Askese, tapassitā,
2. die Rauheit, lūkha,
3. die Zurückhaltung, jegucchi,
4. die Zurückgezogenheit, pavivitta,
5. die grösste Erniedrigung im Essen, mahāvikaṭabhojanaṃ,
6. die Gleichgültigkeit gegen Frost und Hitze,
7. die Indifferenz gegenüber Beschimpfungen, upekhavihāra,
8. das Beschränken der täglichen Nahrung auf eine Brustbeere,
9. das Beschränken der täglichen Nahrung auf eine Bohne,
10. das Beschränken der täglichen Nahrung auf ein Sesamkorn,
11. das Beschränken der täglichen Nahrung auf ein Reiskorn.

Statt der in allen übrigen Berichten erwähnten verschiedenen Stufen exstatischer Versunkenheit steht also hier vor der Beschreibung des Fastens eine ins einzelste gehende Schilderung der Abtötungen des Bodhisattva in bezug auf Kleidung, Nahrung, Wohnung u. s. w. Der Widerspruch ist leicht zu lösen. Während nämlich S_1 und die anderen Texte eine der historischen Reihenfolge entsprechende Darstellung der Mittel und Wege geben, durch die Buddha zur Erleuchtung gelangen wollte, bietet S_2 lediglich eine Aufzählung der körperlichen Abtötungen Buddhas ohne Einhaltung der zeitlichen Folge und bis auf die Schlussbemerkung auch ohne Bezugnahme auf die Erreichung der Sambodhi. Schliessen sich daher auch in dieser Beziehung die beiden südbuddhistischen Berichte ihrem Inhalte nach nicht von vornherein aus, so bestehen doch gewichtige Gründe, die die Glaubwürdigkeit und Authenticität von S_2 sehr zweifelhaft erscheinen lassen, wie im folgenden gezeigt werden soll.

VI.

In den heiligen Texten des Buddhismus finden sich häufig Stellen, wo geschildert wird, wie Buddha wegen der allzu weltlich scheinenden, so gar nicht asketischen Lebensweise seiner Jünger angegriffen wurde. Es ist aus diesen Erzählungen leicht zu ersehen, wie schwer verständlich es in Indien, dem gelobten Lande der Askese, war, wenn ein Religionsstifter, der seine Schüler zum höchsten Ziele führen wollte, dies ohne irgendwelche körperliche Abtötungen bewirken zu können behauptete. Es musste daher, um den Vorwurf der üppigen Lebensweise entkräften zu können, den alten Buddhisten daran gelegen sein den Andersgläubigen zu zeigen, dass ihr Meister auch die Schule der Selbstpeinigung, noch dazu in einer von niemand übertroffenen Strenge durchgemacht, dann aber die Nutzlosigkeit dieser Selbstquälereien erkannt habe und auf die von ihm gepredigte einfache, rein auf geistigen Vorgängen beruhende Art zur Sambodhi gelangt sei. Es kann sein, dass dieser apologetischen Tendenz auch der Bericht S_1 seine ausführlichere Fassung verdankt; ganz klar liegt eine

Beeinflussung in diesem Sinne aber bei S_2 vor. Wenn auch keine anderen Belege vorhanden wären, so wäre der erste, die tapassitā des Bodhisattva behandelnde Teil der Schilderung bei S_2 doch schon verdächtig durch die Überfülle der verschiedenen Abtötungsarten, die auf den verhältnismässig kurzen Zeitraum von sechs Jahren zu verteilen wären. Es ist eine ganze Anzahl oft einander widersprechender asketischer Betätigungen angeführt, die sich nicht leicht auf eine einzige Person vereinigen lässt, zumal wenn man erwägt, dass ein Asket bei der einmal begonnenen Abtötung eine gewisse Zeit beharren musste, wenn anders es eine Abtötung sein sollte.

Ganz ausser Zweifel gesetzt wird aber diese Unmöglichkeit, die Schilderung der tapassitā bei S_2 als historisch anzuerkennen, durch die Parallelen im Tipiṭaka. An zwei Stellen des Majjhima-Nikāya (im 51. Sutta Vol. I., S. 342 f. und im 94. Sutta Vol. II., S. 161) und an zwei Stellen des Aṅguttara-Nikāya (Vol. I., S. 295 f. und II., S. 206) findet sich dieser ganze Bericht von der tapassitā wörtlich wieder; an zwei anderen Stellen des Majjh.-Nik. (25. Sutta Vol. I., S. 156 und im 36. Sutta kurz vor Beginn von S_1) und an einer des Aṅgutt.-Nik. (Vol. I., S. 240 f.) die wesentlichsten Teile. Auch im Dīgha-Nikāya ist dieser Passus wiederholt. An all diesen Stellen aber fehlt die Beziehung auf Buddha; sie wollen vielmehr eine Zusammenstellung der asketischen Betätigungen bei anderen Sekten geben und lassen keinen Zweifel darüber, dass der Meister derartige Askese für verwerflich und zur Hölle führend ansah.

Besonders charakteristisch ist die Stellung dieses Passus vor S_1 im 36. Sutta des Majjh.-Nikāya. Hier macht nämlich der Nigaṇṭha-Anhänger Saccaka Buddha den Vorhalt, dass seine Jünger nur auf Unterwerfung des Geistes, nicht aber auch auf Unterwerfung des Körpers bedacht seien; als Beispiele für solche, die Wert auf körperliche Askese legen, führt er Nando Vaccha, Kiso Saṅkicca und Makkhali Gosāla an und gebraucht von ihrem Wandel die Worte „Sie sind nackt . . . . . . auf diese Weise bringen sie es fertig nur immer in einem Zeitraum von 14 Tagen Nahrung zu sich zu nehmen“; er fügt aber auf Befragen Buddhas hinzu, dass diese Asketen ab und zu auch wieder reichliche Speise zu sich nehmen, um wieder zu Kräften zu kommen.

Diese Schilderung ist also nur eine Zusammenfassung der Praktiken all derer, die durch Selbstpeinigung zur Vollkommenheit zu gelangen hofften. Erst der Übereifer späterer Jünger Buddhas hat, um gegen die konkurrierenden Sekten einen wirksamen Schlag führen zu können, diese ganze Summe verschiedener Abtötungen dem Meister beilegen zu müssen geglaubt, ohne dass die frommen Verfasser bemerkten, wie gerade das Allzuviel die Wirkung abschwächen musste. Es kann ja sein, dass diese Aufzählung auf Buddha selbst zurückgeht, aber Buddha wollte damit lediglich die Auswüchse kennzeichnen, die die übertriebene Askese seiner Zeit hervorbrachte.

Im Lalitavistara ist dieser Bericht in den beiden Exkursen verwertet, die als spätere Zusätze leicht zu erkennen sind (vgl. S. 57 ff.). Aber auch hier scheute sich der Bearbeiter diese Betätigungen der Askese auf Buddha zu beziehen; er sagt nur, der Bodhisattva habe beim Beginn seiner Askese alle diese Abtötungen der Andern sich vor Augen gestellt und als töricht verworfen.

Auch die anderen, weniger ausführlich dargestellten Teile der Askese bei S_2 sind etwas verdächtig, teils weil die apologetische Tendenz bei ihnen zu klar hervortritt, teils auch weil sie mit anderen Nachrichten in Widerspruch stehen. Bei der „Rauheit“ hat der Text vielleicht die Ājīvikas oder auch die Digambaras im Auge, die immer nackt gingen; ausserdem steht der Inhalt dieser Stelle in Widerspruch mit dem am Schlusse des Abschnittes von der tapassitā erwähnten häufigen Hinabsteigen ins Wasser. Die „Vorsicht“ Buddhas bei jedem Schritt, ob er nicht irgend ein kleines Lebewesen töte, ist mehr im späteren Buddhismus betont, wo der Seiher zu den sieben Ausrüstungsgegenständen für einen Mönch gehört. Zu Buddhas Zeit legten andere Sekten den Hauptwert auf die ahiṃsā, wie die Erzählung im Mahāvagga VI, 31 zeigt; auch Devadatta wollte diese Vorschrift mehr betont wissen als es Buddha bis dahin für seine Jünger für gut hielt.

Ähnlich verhält es sich mit der Glaubwürdigkeit des vierten Teiles des brahmacariyaṃ, der Zurückgezogenheit. Wie verträgt sich diese krankhafte Flucht vor jedem in die Nähe kommenden Menschen mit der auch in alten Texten, wie Mahāvagga I, 6, $_4$ bezeugten Tatsache, dass Buddha während seines Ringens die pañcavaggiyā bhikkhū bei sich hatte? Und

Buddha hatte sich doch die Gegend von Uruvilvā am Nairañjanā-Fluss herausgesucht auch wegen der Dörfer, die ringsum waren. Die Anführung der verschiedenen Arten von Leuten, die in den Wald kommen, findet sich noch öfters im Tipiṭaka, aber in anderem Zusammenhang. Somit ist auch die Echtheit dieser Stelle zum mindesten zweifelhaft.

Die drei nächsten von S_2 angeführten Arten der Abtötung passen ebenfalls nicht recht zu dem an anderen Stellen Erzählten. Vor allem die erste, die weder mit der sonstigen Lebensweise des Bodhisattva in Einklang zu bringen ist noch auch mit der bei der Darstellung der tapassitā geschilderten Peinlichkeit im Annehmen der Nahrung zusammenstimmt; die Stelle scheint lediglich eine Ausführung des im ersten Abschnitt von S_2 erwähnten „gomayabhakkho" zu sein.

Bei dem nächsten Punkte, dem absichtlich sich den Unbilden der Witterung Aussetzen, passt wieder der „furchtbare Wald, bei dessen Betreten sich jedem die Haare sträuben", nicht zu dem „lieblichen Wald" und dem „reizenden Fleckchen Erde" bei Uruvilvā. Verdächtig ist das Fehlen des Buddha in den Mund gelegten Verses im Udānaṃ; seine Erwähnung im Jātakabuche ist nicht beweiskräftig, vgl. S. 86 f. Die letzte Schilderung von dem Aufenthalt Buddhas auf Totenäckern ist zwar inhaltlich kaum anfechtbar, aber in wirklich alten Quellen nicht bezeugt; die jüngeren Berichte beziehen sich allerdings gerade auf diese Erzählung mit der Bemerkung von dem piśaca, dem Leichendämon (vgl. S. 72 und 76).

Ein Hauptargument für die Unglaubwürdigkeit dieses ganzen ersten Teiles von S_2 bietet endlich auch der schon oben angedeutete Mangel einer Beziehung dieser Abtötungen auf die Erreichung der Sambodhi, wenn man bedenkt, wie in allen anderen Quellen die Unmöglichkeit betont ist durch diese Kasteiungen zur Erleuchtung zu gelangen. Es scheint daher, zumal meines Wissens eine Einteilung des brahmacariyaṃ in die 4 Teile anderwärts, selbst im Catukka-Nipāta des Aṅguttara-Nikāya nicht bezeugt ist, kein ausschlaggebender Grund für die Authenticität des ersten Teiles von S_2 geltend gemacht werden zu können. Doch steht dieser erste Teil nicht allein, sondern es schliesst sich ein zweiter, andere Abtötungen Buddhas behandelnder Teil an, der in seinen Einzelheiten durch eine ganze Anzahl von Parallelen als alte Überlieferung hingestellt

wird. Es ist daher, bevor ein abschliessendes Urteil über Wert oder Unwert des ersten Teiles von S_2 gefällt werden kann, zuerst dieser zweite Teil genauer zu untersuchen schon aus dem Grunde, weil sonst nicht zu erklären ist, wie die nachträgliche Einschiebung der Schilderung des brahmacariyaṃ in das Sutta vor sich gehen konnte.

Der zweite Teil von S_2 schildert die alpāhāratā des Bodhisattva und ihre Folgen; eine Bezugnahme auf das Nichterreichen der Sambodhi findet sich am Schluss. Der Exkurs besteht aus vier Unterabteilungen, die mit Ausnahme eines Wortes vollständig gleich lauten. Buddha spricht von den Asketen, die sich durch die Nahrung läutern wollen und sich deshalb auf Brustbeeren oder Zubereitungen von Brustbeeren, auf Bohnen, auf Sesamkörner, auf Reiskörner beschränken, und fährt fort, er habe eine Zeitlang täglich nur eine Brustbeere, eine Bohne, ein Sesamkorn, ein Reiskorn als Nahrung zu sich genommen. Darauf entkräftet er den gedachten Einwurf, dass damals eine Brustbeere u. s. w. grösser gewesen sei als jetzt, und schildert dann die Folgen dieses Fastens für seinen Körper. Am Ende des vierten Teiles, in dem ein Reiskorn als seine tägliche Nahrung hingestellt wird, schliesst Buddha diese Schilderung seiner alpāhāratā mit der Bemerkung, durch all diese Abtötungen habe er nicht zur Erleuchtung gelangen können, und geht hierauf sogleich zu einem anderen, mit der Askese nicht zusammenhängenden Stoffe über.

Die Differenz zwischen S_1 und S_2 in diesem Punkte ist also nicht erheblich; sie bezieht sich lediglich auf die Nahrungsmittel, die Buddha während seines Fastens zu sich nahm. Welcher Bericht hat nun hierin grössere Glaubwürdigkeit zu beanspruchen? Dass alle späteren Quellen sich, wie schon erwähnt, S_2 anschliessen, beweist noch nichts; denn die spätere Tradition bevorzugt stets die mehr Wunderbares bietende Version und dies ist entschieden S_2, während S_1 eigentlich nichts Aussergewöhnliches bietet.

Der Bodhisattva wohnt während der sechs Jahre in der Nähe bewohnter Stätten und ist von der Fürsorge seiner fünf Gefährten umgeben. (Mahāvagga I, 6, 4: „Viel haben an mir die fünf Mönche getan, die mir während meines Ringens zur Seite standen.“) Als er sich nun zu dem Versuche entschliesst durch möglichste Reduzierung der Nahrung zur Sambodhi zu

gelangen, da nimmt er, statt wie bisher und auch später wieder das richtige Mass von Speise zu geniessen, täglich nur eine Handvoll Brühe von Bohnen, Erbsen oder dergleichen zu sich, wie es ihm die fünf Mönche gerade vom Almosengang bringen. Darin besteht sein Fasten und dies ist auch die Ursache des von ihm so anschaulich geschilderten Kräfteverfalls. Viel weniger natürlich wirkt die Version bei S_2, wonach er täglich eine Brustbeere u. s. w. verzehrte; hier kommt zum Fasten noch das von Buddha eigentlich gar nicht ins Auge gefasste Einerlei der Nahrung hinzu.

Trotzdem kann man aber diesen Bericht von S_2 nicht als spätere Einschiebung betrachten, denn er ist notwendig für den Zusammenhang. Das Sutta ist, wenn man vom ersten Teil von S_2 absieht, folgendermassen aufgebaut: Zuerst ist die Rede von den dasa balāni, dann von den cattāri vesārajjāni, den aṭṭha parisā, die allerdings hier keine rechte Stelle haben, den catasso yoniyo und den sehr ausführlich behandelten pañca gatiyo. An diesen ersten Hauptteil des Sutta schliesst sich nun die Erörterung, wie man der besten dieser zukünftigen Bestimmungen teilhaftig werden könne. An erster Stelle sind die Asketen angeführt, die durch die Nahrung zur Läuterung gelangen wollen; die einen von diesen nähren sich nur von Brustbeeren, die anderen von Bohnen, von Sesamkörnern, von Reiskörnern. Hierauf nennt Buddha die Asketen, die durch die Wiedergeburt ihr Ziel erreichen wollen, sowie diejenigen, die sich vermittelst Opfern oder Feuerverehrung vorwärts zu bringen trachten. Den Schluss bildet ein Hinweis auf seine Person und Lehre, die allein die Erlösung bewirken können. Nun ist das Hauptargument Buddhas gegen die angeführten Meinungen, auch er habe sich bemüht auf diesen Wegen zu seinem Ziele zu gelangen, seine Bemühungen seien aber fruchtlos geblieben. Wenn daher bei den anderen Methoden der Asketen Buddha auf sich selbst exemplificiert, kann diese Bezugnahme auf seine Person auch in dem Abschnitt nicht fehlen, der die Läuterung durch die Nahrung zum Inhalt hat. Dass Buddha gerade hierbei so ausführlich wird, kommt daher, dass er ja die längste Zeit seines Ringens mit diesen Bestrebungen verbrachte; auch lud die an anderer Stelle gegebene Schilderung der Folgen des Fastens zur Wiederholung dieses Passus ein. Eine apologetische Tendenz liegt also vor; sie

gehört aber in den Gedankengang des Sutta notwendig hinein und kann daher keinen Verdacht gegen die Authenticität des Passus von der alpāhāratā wachrufen.

Die kleine inhaltliche Differenz mit S_1 bleibt sonach bestehen; indessen findet auch sie ihre Erklärung durch die lange Zeit, während der Buddha sich dem Fasten hingab. Er erklärt sein Fasten ja selbst als das Äusserste, was Menschen in dieser Beziehung leisten können. Das Verzehren von Brustbeeren etc. hat also zeitlich recht gut neben dem Sichnähren von Bohnenbrühe u. s. w. Platz; und deshalb ist der Inhalt von S_2 nicht als Argument gegen die Echtheit von S_1 zu verwerten. Es lag aber hier schon von vornherein eine doppelte Überlieferung vor. Auch den Verfassern des Lalitavistara und des Mahāvastu war diese bekannt; doch kam ihnen die Version von S_1 so wenig wunderbar und aussergewöhnlich vor, dass sie dieselbe bei einer ganz anderen Gelegenheit erwähnen. Bei N_1 und N_2 wird nämlich erzählt, wie der Bodhisattva, nachdem er sich entschlossen hat wieder zu einer natürlichen Lebensweise zurückzukehren, von den Göttern gebeten wird davon abzulassen, damit die Umwohner keinen Anstoss an dem Aufgeben seines asketischen Wandels nehmen; sie versprechen ihm dafür göttliche Labung durch die Poren einträufeln zu wollen. Der Bodhisattva aber weist sie zurück und nimmt wieder reichliche Nahrung zu sich und zwar „madguyūṣavikṛtaṃ pi kulacchayūṣaṃ pi hareṇukāyūṣaṃ pi“, „eine Zubereitung aus Bohnenbrühe und Wickenbrühe und Erbsenbrühe“, oder wie der Lal.-Vist. angibt, „phāṇīkṛtam madguyūṣaṃ hareṇukayūṣaṃ mathyodanakulmāsam“, „gekochte Grütze, Bohnenbrühe, Erbsenbrühe, gequirlten Reisbrei und sauren Schleim.“ Hier gibt also das Mahāvastu genau dieselben Speisen als regelmässige Nahrung an, die S_1 als Nahrung während des Fastens bezeichnet, und der Lal.-Vist. erwähnt neben anderem wenigstens zwei derselben. Näheres über diese Notiz bei N_1 und N_2 im nächsten Abschnitt.

Der zweite Abschnitt von S_2 ist demnach echt, der erste aber passt abgesehen von den Widersprüchen gegen das anderwärts Bezeugte auch gar nicht in den Gedankengang des Sutta hinein. An die Erörterung der pañca gatiyo, der fünf zukünftigen Bestimmungen, schliesst sich am leichtesten die Auseinandersetzung an über die verschiedenen Methoden, die die

einzelnen Asketenschulen zur Erreichung der höchsten gati anwenden. Zwischen den pañca gatiyo und dem Abschnitt über die Asketen, die sich durch die Nahrung läutern wollen, ist daher kein Raum für den Exkurs über das aus vier Teilen bestehende brahmacariyaṃ nebst den folgenden drei Absätzen.

Wie ist aber die nachträgliche Einschiebung dieses Passus in den Text des Sutta zu erklären? Einen Fingerzeig bietet der Schluss des Sutta, wo erzählt wird, warum es den Namen „lomahaṃsanapariyāya“, „Predigt vom Haarsträuben“ erhalten habe. Es heisst da: Zu der Zeit stand der ehrwürdige Nāgasamāla hinter dem Erhabenen und fächelte den Erhabenen. Da sprach der ehrwürdige Nāgasamāla zum Erhabenen: „Es ist wunderbar, o Herr, es ist noch nicht dagewesen, o Herr; und als ich, o Herr, diese Auslegung der Lehre hörte, sträubten sich meine Haare. Wie soll, Herr, diese Auslegung der Lehre heissen?“ „Darum sollst du, Nāgasamāla, diese Auslegung der Lehre die Predigt vom Haarsträuben nennen.“

Weil nun der Inhalt des Sutta nicht genug Ursache zum Haarsträuben zu bieten schien, schob man den Exkurs über die tapassitā noch nachträglich ein. Erleichtert wurde diese Interpolation dadurch, dass vorher immer von einer bestimmten Zahl von Dingen die Rede war; es konnte daher ganz leicht und unauffällig der Passus von dem caturaṅgasamannāgataṃ brahmacariyaṃ als weiteres Glied in die Reihe der Erklärungen von 10, 4, 8, 4 und 5 zusammengehörigen Dingen eingefügt werden. Auch inhaltlich schien die Stelle gut zum folgenden zu passen, wo ja auch von den Kasteiungen des Bodhisattva gehandelt wird. — Aber auch ohne diese Einschiebung bleibt noch genug im Sutta übrig, was einem guten Buddhisten Haarsträuben verursachen konnte. Erstens sind die Folgen des Fastens sehr eingehend mit blühender Phantasie in ihrer ganzen Schrecklichkeit geschildert; dies ist allerdings auch in anderen Suttas der Fall. Dazu kommt aber auch noch im ersten Teil des Sutta, dass alle Unterabteilungen mit „nikkhitto niraye“, „der ist der Hölle verfallen“ schliessen, einer fürchterlichen Drohung für den frommen Buddhisten; eröffnet sie ihm ja die Aussicht auf eine ganze Reihe von Wiedergeburten, wenn er es wagt auch nur in einem unwesentlichen Punkte der Lehre anderer Meinung zu sein als der Meister. Auch diese Drohung kehrt ja im Tripiṭaka sehr oft wieder; indessen konnte sie

in unserem Sutta im Verein mit der Schilderung von den Folgen des Fastens hinreichenden Grund zur Benennung „Predigt vom Haarsträuben“ bieten. Allerdings könnte dieser letzte Passus von der Benennung des Sutta auch nachträglich angefügt sein; der eigentliche Name des Sutta ist ja nicht „lomahaṃsanapariyāya“, sondern „mahāsīhanādasuttaṃ“ „das Sutta von dem grossen Löwenschrei“.

Es wäre noch kurz zu erörtern, wie eine solche Interpolation bei der strengen Kontrolle, die über Inhalt und Umfang des Tripiṭaka geübt wurde, möglich war. Buddha selbst hat der Überlieferung nach hierfür kurz vor seinem Tode noch feste Normen gegeben. Im 4. Bhāṇavāra des Mahāparinibbānasuttaṃ (ed. Childers, Journal of the royal Asiatic society Vol. 8, S. 229 f.) steht: Wenn ein Mönch sagt: „Aus dem Munde des Erhabenen oder von den Theras einer Mönchsgemeinde oder von einem alten Mönche habe ich gehört und behalten: Dies ist die Lehre, dies die Disziplin, dies der Befehl des Meisters“, so ist dies nicht zu loben und nicht zu tadeln, sondern man soll es mit dem Sutta zusammenstellen und auf Grund des Vinaya untersuchen. Wenn nun dies, mit dem Sutta zusammengestellt und auf Grund des Vinaya untersucht, nicht mit dem Sutta zusammenpasst, nicht mit dem Vinaya übereinstimmt, so . . . ist dies zu verwerfen; wenn es aber . . mit dem Sutta zusammenpasst und mit dem Vinaya wohl übereinstimmt, so muss man zu dem Schluss kommen: „Sicher ist dies von dem Erhabenen gesagt und von dem Mönche gut behalten.“ — Nun konnte im vorliegenden Falle der Interpolator die Censoren leicht von der Echtheit seiner Stelle überzeugen, denn tatsächlich steht ja ein grosser Teil derselben wiederholt an anderen Stellen des Tripiṭaka; und die anderen Ergänzungen passten ihrem Inhalt und ihrer Tendenz nach so gut dazu, dass auch gegen ihre Aufnahme kein Widerspruch zu erheben war, zumal durch sie die Vortrefflichkeit Buddhas in den Augen der Andersgläubigen nur gehoben werden konnte. Andrerseits ist es auch leicht möglich, dass die Einschiebung dieses Passus erst nach der Fertigstellung des Pāli-Tripiṭaka erfolgte. Gestützt wird diese Annahme, dass die Interpolation erst einer späteren Zeit angehört, durch die eigentümliche Haltung, die der Lalitavistara in den zwei wichtigsten Episoden, die in die Schilderung der duṣkaracaryā eingefügt sind,

und in der poetischen Bearbeitung von Buddhas Askese am Ende des 17. Adhyaya dem Exkurs gegenüber einnimmt. Diese Episoden verdienen auch um des willen eine eingehendere Untersuchung, weil festgestellt werden muss, was ihre Vorlagen waren und welchen Quellenwert sie besitzen.

VII.

Die erste Einschiebung, die den gemeinsamen Text von N_1 und N_2 im Lal.-Vist. unterbricht, ist angereiht an die Schilderung, wie Buddha sich die Gegend bei Uruvilvā am Nairañjanā-Fluss zum Aufenthaltsort auserwählt. Sie lautet (ed. Calcutt. p. 312,1—315,5; ed. Lefmann p. 248,13—251,5)[1]):

Iti hi bhikṣavo Bodhisattvasya edabhūt: Pañcakaṣāyakāle 'hamiha Jambudvīpe 'vatīrṇo hīnādhimuktikeṣu sattveṣvākīrṇatīrthyavargeṣu nānādṛṣṭipraskanneṣu kāyapiṇḍagrāhābhiniviṣṭeṣu nānāvidhaiścātāpanaparitāpanaiḥ kāyaśuddhiṃ paryeṣantē prajñāpayanti ca saṃmūḍhāḥ.

Nun kam, ihr Mönche, dem Bodhisattva folgender Gedanke: Zur Zeit der fünf Verschlechterungen bin ich hinabgestiegen auf den Jambu-Erdteil unter die zum Niedrigen geneigten Wesen, die umgeben sind von Scharen Andersgläubiger, hineingeraten in verschiedenen Glauben, ganz versessen darauf für ihren Körper den Unterhalt zu gewinnen[2]); und mit verschiedenartigen Kasteiungen und Reinigungen suchen sie körperliche Reinheit zu erlangen und lehren dies, die Toren.

Tadyathā mantravicārakair*hastapralehakair*[3]) nayācana-

So z. B. indem sie Sprüche berücksichtigen, die Hände ab-

1) Die mit S_2 übereinstimmenden Stellen sind kursiv gedruckt.

2) Foucaux übersetzt „placés sous la prise de la masse du corps"; indessen liegt die oben gegebene Deutung nach dem Zusammenhang näher.

3) Der Verfasser gibt dies Wort als dem hatthāpalekhano bei

kair (anāmantraṇakair) aneka-
mūlikairamatsyamaṃsakaira-
vārṣikaiḥ *suratuṣodakavarja-*
nair ekatripañcasaptakula-
bhikṣāgrahaṇair mūlaphala-
śaivālakakuṣa*patragomayago-*
mūtrapāyasadadhisarpiḥphāṇi-
tāmapiṣṭakabhakṣaṇapānaiḥ [1])
sārasikāpotakasaṃdaṃsikotsṛṣ-
ṭasaṃprakṣālakaiḥ, grāmyāra-
ṇyābhiśca vṛttibhiḥ;

govratamṛgaśvavarāhavānara-
hastivrataiśca sthānamaunavī-
rāsanaiśca *ekalāpakair yavat*
saptālāpakaiḥ, ekabhaktā ekā-
hārātracāturthyapañcaṣatkakā-
lāntarāśca pakṣakṣapaṇamāsa-
kṣapaṇacāndrāyanaiśca,

lecken, nicht betteln (nicht
anreden), manche Wurzeln ver-
zehren, keinen Fisch, kein
Fleisch essen, in der Regenzeit
nicht wandern, Branntwein und
Reiswasser verbieten, von ei-
nem, drei, fünf, sieben Häusern
Almosen annehmen, Wurzeln,
Früchte, Wasserpflanzen, Gras,
Blätter, Kuhmist, Kuhurin,
Milchreis, Molken, Butter, Sy-
rup, ungebackene Kuchen essen
und trinken, indem sie das, was
die jungen Reiher mit dem
Schnabel gepackt und wieder
ausgestossen haben, für sich
abwaschen, durch Lebensunter-
halt im Dorfe und im Walde,
indem sie leben nach Art der
Kühe, der Gazellen, der Hunde,
der Eber, der Affen, der Ele-
phanten, indem sie stehend,
schweigend die Heldenstellung
einnehmen, indem sie einen
Bissen essen, bis zu sieben
Bissen essen, einmal essen, ein-
mal bei Tag und Nacht und
in Zwischenräumen von einer
vierten, fünften, sechsten Zeit
und einen halben Monat oder
einen ganzen Monat die Can-
drāyāna-Kasteiung üben,

S_2 entsprechend, leitet dies also von der Wurzel lih statt von likh ab, obwohl es so wenig Sinn hat.

1) phāṇitāmapiṣṭaka übersetzt Foucaux „de la mélasse, du (grain) non broyé“, also Syrup, unzerriebenes Korn. Nun bedeutet piṣṭaka nach dem Petersburger Wörterbuch allerdings auch „gestampfte Sesamkörner“; Foucaux liest also „phāṇitām apiṣṭaka“, phāṇita ist aber Masculin oder Neutrum, so dass doch wohl das Wort āma „roh, ungekocht“ in dem Compositum steckt. Die gewöhnliche Bedeutung von piṣṭaka aber ist „Kuchen, Backwerk“.

gṛddh*olūka*[1]) *pakṣadharaṇaiś-ca* phalamuñjāsanavalkaladarbhavalvajoṣṭrakambalājakambala*keśakambala*carmaniveśanaiśca ārdrapaṭastokajālaśayanaiśca bhasmaśarkarāpāṣāṇaphalaka*kaṇṭaka*tṛṇamusalaśayanāvākchiraḥkuṭṭaka[2])sthaṇḍilaśayanaiśca ekavāsadvitricatuṣpañcaṣaṭsaptabahuvāsobhir nagnabhāvaiśca snānāsnānavidhibhiśca[3]) dīrghakeśanakhaśmaśrujaṭāmakuṭadhāraṇaiśca *ekakolatilataṇḍulāhāraiśca*

indem sie den Flügel einer gierigen Eule tragen, indem sie ein Brett, Schilfgras, Bast der Asanapflanze, der Darbhapflanze, der Valvajapflanze, ein Kamelhaargewand, ein Ziegenhaargewand, ein Gewand aus Haaren, ein Fell als Umhüllung haben, indem sie nasse Stoffe oder ein wenig Wasser zur Lagerstätte haben, Asche, Gries, Steine, Laub, Dornen, Gras, einen Zaun zur Lagerstätte haben, den Kopf nach unten zusammengekauert auf dem Erdboden schlafen, einen, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, viele Aufenthaltsorte haben, indem sie nackt sind, indem sie baden oder nicht baden, indem sie lange Haare, Nägel, Bärte, Flechten, Gewinde tragen, nur eine Brustbeere, ein Sesamkorn, ein Reiskorn verzehren

. . . . . . śuddhiṃ pratyavagacchanti saṃmūḍhāḥ. Dhūmapānāgnipānādityanirīkṣaṇapañcatapaikapādordhabāhusthānaikacaraṇaiśca tapaḥ saṃcinvanti . . . . . .

. . . . die Reinheit sich aneignen wollen, die Toren. Durch Schlucken von Rauch und Feuer, durch Anschauen der Sonne, durch das Pañcatapas, durch das Stehen auf

---

1) Foucaux emendiert: gṛdhrolūka, also „Geier und Eule“.

2) Die angegebene Lesart ist die der Calcutta-Ausgabe; sie würde bedeuten „den nach unten gehaltenen Kopf zerschlagend“. Lefmann liest śirotkuṭuka, was einen viel bessern Sinn gibt; deshalb ist der Übersetzung dieser Ausdruck zu grunde gelegt. Das der tibetanischen Übertragung entsprechende „utkaṭavalkala“, das Foucaux erwähnt, passt nicht zum Zusammenhang.

3) Diese von Foucaux aus der tibetanischen Übersetzung erschlossene Lesart verdient den Vorzug vor dem „sthānāsthāna“ der Handschriften.

einem Fusse mit erhobenen Armen, durch Einsamwandeln häufen sie Kasteiungen an . . . . .

Girinadīnadyutsasarohrada-
taḍāgasāgarasaraḥpālvalapuṣ-
kariṇīkūpavṛkṣagulmalatātṛṇa
sthāṇugoṣṭhaśmaśānacatvaraśṛ-
ṅgāṭakāntarāpaṇamukhāni cāś-
rayante . . . . . .

Und sie nehmen ihre Zuflucht zu Bergen, Flüssen, Flussquellen, Teichen, Gewässern, Tümpeln, Meeren, Weihern, Wasserlachen, Lotosteichen, Brunnen, Bäumen, Sträuchern, Schlingpflanzen, Gräsern, Baumstümpfen, Hürden, Totenäckern, viereckigen Plätzen, Kreuzwegen, Budenreihen und Öffnungen . . . .

Evaṃvidhāni ime tīrthyāḥ kurvante, āśrayante ca saṃsārabhayabhītāḥ.

. . . So machen es die Andersgläubigen; und dazu greifen sie aus Furcht vor der Wiedergeburt.

Iha ca kecitparatra manyante: svargāpavargāvasmākametebyo nirvartsyati iti. Mithyāmārgaprayātā aśaraṇe śaraṇasaṃjñino 'maṅgalye maṅgalasaṃjñino 'śuddhyā śuddhiṃ manyante. Yanvahaṃ tādṛśaṃ vratatapoviśeṣamālabheyaṃ yathā sarvaparapravādinaśca nigṛhītāḥ syuḥ. Karmakriyāpraṇaṣṭānāṃ ca sattvānāṃ karmakriyāvipranāśamādarśayeyaṃ; dhyānagocarānāṃ ca rūpavacarāṇāṃ ca devānāṃ dhyānaviśeṣopadarśanādāvarjanaṃ kuryāmiti.

Und ferner meinen da einige: „Der Himmel und die endliche Erlösung wird für uns dadurch zu stande kommen.“ Sie, die auf einen falschen Weg geraten sind, die bei dem ihre Zuflucht nehmen, wo keine Zuflucht ist, die das für Glück halten, was kein Glück bringt, glauben die Reinheit zu erlangen durch etwas, das unrein ist. Wie, wenn nun ich ein solches Übermass von Askese beginnen würde, dass alle die Gegner niedergedrückt würden? Den durch die Erfüllung des Karma verlorenen Wesen will ich zeigen, wie man durch die Erfüllung des Karma nicht verloren geht; indem ich das Bereich der Exstase der Dhyānagocara- und Rūpavacaragötter vor Au-

gen führe, will ich sie mir geneigt machen."

Iti hi bhikṣava Bodhisattva evaṃ cintayitvā ṣaḍvarṣikaṃ mahāghoraṃ vratatapaḥsuduṣkarātsuduṣkarām duṣkaracaryām ālabhate sma. Kena kāraṇenocyate duṣkaracaryēti? Duṣkārikaiṣā tenocyate duṣkaracaryeti. Na sa kaścitsattvaḥ sattvanikāye saṃvidyate manuṣyo vā amanuṣyo vā yaḥ samarthastathārūpaṃ duṣkaraṃ caritum, anyatra caramabhavikādbodhisattvādya āsphānakadhyānaṃ samāpadyate sma. Kena kāraṇenocyate āsphānakamiti?

Als nun, ihr Mönche, der Bodhisattva dies bedacht hatte, begann er eine sechsjährige gewaltige Askese, einen Wandel in schweren Werken, schwerer auszuführen als das schwer Auszuführende. Aus welcher Ursache wird „Wandel in schweren Werken" gesagt? Schwer auszuführen ist er, deshalb wird er „Wandel in schweren Werken" genannt. Es existiert kein Wesen in der Menge der Wesen, kein Mensch und kein Nichtmensch, der imstande ist solchen Wandel in schweren Werken zu führen ausser dem zukünftigen Bodhisattva, der die Āsphānaka-Exstase erreichte. Aus welchem Grunde heisst sie „Āsphānaka?"

[Die nun folgende Erklärung von āsphānakaṃ dhyānam ist in dem Exkurs über dies Wort S. 98 behandelt.]

Atha khalu bhikṣavo Bodhisattvo lokasyāścaryadarśanārthaṃ tīrthikānāṃ ca darpanirghātanārthaṃ . . . . asaṃskṛtāyām pṛthivyām paryaṅkamābhujya niṣīdati sma; *niṣadya ca svakāyaṃ cetasā nigṛhnite sma, niṣpīḍayati sma.*

...Darauf liess sich, ihr Mönche, der Bodhisattva um der Welt ein Wunder zu zeigen, um den Stolz der Andersgläubigen zu nichte zu machen . . . . . auf dem nicht zurecht gemachten Boden nieder, die Beine beim Sitzen unterschlagend; und als er sich niedergelassen hatte, drückte und quälte er seinen Körper durch den Geist nieder.

Dies ist der Inhalt der ersten Episode im Bericht des Lalitavistara. In dem dem Compilator des Mahāvastu vorliegenden Texte muss dieselbe gefehlt haben, denn N_1 hat auch nicht eine Andeutung davon. Die Quelle des Lalitavistara aber enthielt eine ähnliche Zusammenstellung asketischer Betätigungen wie S_2. Ob die Beziehung dieses Passus auf die

anderen Asketen, nicht auf Buddha schon in der Quelle des Lal.-Vist. vorhanden war oder ob sie der Verfasser des Lal.-Vist. selbst hinzufügte, ist nicht festzustellen. Jedenfalls lag ein Bericht vor, der die verschiedenen Kasteiungen an dieser Stelle brachte; dies kann das Sutta des Majjhima-Nikāya in seiner erweiterten Gestalt selbst gewesen sein oder vielleicht eine später verloren gegangene ältere Erzählung über diese Periode im Leben Buddhas, die auf dem Pali-Tripiṭaka basierte. Darüber mehr im letzten Abschnitt. Die ihm vorliegende Zusammenstellung asketischer Betätigungen erweiterte nun der Verfassser des Lal.-Vist. ins Ungemessene, nahm aber dabei immer noch Bezug auf die Ausdrücke seiner Vorlage. Berücksichtigt ist fast nur der erste Teil von S_2 über die tapassitā; je ein Ausdruck bezieht sich auf den 5. und 7. Absatz der südlichen Quelle. — Die ausführlichen Erklärungen, die sich an die Aufzählung der Kasteiungen anschliessen, sind wohl vom Autor des Lal.-Vist. selbst verfasst. Auf alte Quellen gehen sie nicht zurück, sie dienen lediglich zur Erläuterung einiger Termini und zur Verbindung des Vorangehenden mit dem Folgenden; demnach sind sie nicht als ein in anderen Berichten fehlender Teil der alten, authentischen Überlieferung aufzufassen.

Ähnlich verhält es sich mit der anderen Episode, die auf S_2 bezug nimmt. Sie steht am Schluss des 17. Adhyaya vor der im Lal.-Vist. regelmässigen poetischen Zusammenfassung des Abschnittes und lautet (ed. Calcutt. p. 321, 18—323, 2; ed. Lefmann p. 256, 13—257, 17):

Iti hi bhikṣavo Bodhisattvo lokasyādbhutakriyāsaṃdarśanārthaṃ . . . . . dhyānāṅgānāṃ ca vibhajanārtham *ekatilakolataṇḍulena* ṣadvarṣāṇi duṣkaracaryānuvartayantamupadarśayati sma. Adīnamānasaḥ ṣadvarṣāḥ Bodhisattvo yathā niṣaṇṇa evāsthāt paryaṅkena na ca īryāpathāccyavate sma. Nātapacchāyāmagamanna chāyāyā ātapaṃ na ca vātātapavṛṣṭiparitrāṇamakaronna ca daṃśa-

So zeigte sich, ihr Mönche, der Bodhisattva, um der Welt eine wunderbare Tat zu zeigen . . . . und um die Teile der Exstase zu scheiden, als einen, der mit einem einzigen Sesamkorn, einer Brustbeere, einem Reiskorn sechs Jahre lang den Wandel in schwierigen Werken betätigte. Wohlgemuten Sinnes blieb der Bodhisattva sechs Jahre lang, wie er mit untergeschlagenen Beinen sich hin-

maśakasarīsṛpānapanayati sma na coccāraprasrāvaśleṣmasiṃhāṇakānutsṛjati sma, na ca saṃmiñjanaprasāraṇamakarot, na ca pārśvodarapṛṣṭhasthānenāsthāt.

Ye 'pi ca te mahāmeghā durdinavarṣāśaniśaradgrīṣmahaimantikāste 'pi Bodhisattvasya kāye nipatantisma, na cāntato Bodhisattvaḥ pāṇināpi pracchādanamakarot, na cendriyāṇi pithayati sma, na cendriyārthāngṛhnīte sma. Ye ca tatrāgamangrāmakumārakā vā grāmakumārikā vā *gopalakā vā paśupalakā vā tṛṇahārikā vā kāṣṭhahārikā vā* gomayahārikā vā te Bodhisattvaṃ pāṃśupiśācamiti manyante sma; tena ca krīḍanti sma, pāṃśubhiścainaṃ mrakṣayanti sma.

Tatra Bodhisattvastaiḥ ṣaḍbhirvarṣaistāvallūhanyūnadurbalakāyaḥ saṃvṛtto 'bhūt, yadasya karṇaśrotābhyām tṛṇatūlakaṃ prakṣipya nāsāśrotā-

gesetzt hatte, und bewegte sich nicht aus dieser Stellung. Aus der Hitze ging er nicht in den Schatten und aus dem Schatten nicht in die Hitze, er machte sich keinen Schutz vor Wind, Glut und Regen und wehrte die Bremsen, die Fliegen, die kriechenden Tiere nicht ab; und er liess nicht Kot, Urin, Schleim oder Rotz von sich und er streckte das Zusammengekrümmte nicht aus und legte sich nicht auf die Seite, den Bauch oder den Rücken. Und die grossen Wolken, die trüben Regen- und Blitzwolken im Herbst, Sommer und Winter fielen auf den Körper des Bodhisattva herab und der Bodhisattva machte nicht wenigstens mit der Hand ein Schutzdach und er verschloss nicht seine Organe und er erfasste nicht die Sinnesobjekte.

Und welche Dorfknaben oder Dorfmädchen oder Kuhhirten oder Ziegenhirten oder Grasholer oder Holzholer oder Kuhmistholer dorthin kamen, die meinten, der Bodhisattva sei ein Schmutzgespenst; deshalb verspotteten sie ihn und bewarfen ihn mit Schmutz.

Da hatte nun der Bodhisattva in den sechs Jahren einen so schlechten, kleinen, schwachen Körper bekommen, dass wenn er in die Ohrlöcher einen

bhyāṃ niṣkāsyate sma; nāsāśrotābhyāṃ prakṣipya karṇaśrotābhyām niṣkāsyate sma; karṇaśrotābhyām prakṣipya mukhadvāreṇa niṣkāsyate sma; mukhadvārena prakṣipya karṇanāsikāśrotābhyo niṣkāsyate sma; nāsāyāṃ prakṣipya karṇanāsikāmukhadvāreṇa niṣkāsyate sma.

Grasbüschel steckte, dieser an den Nasenlöchern ausgehustet wurde; wenn er ihn in die Nasenlöcher steckte, wurde er an den Ohrlöchern ausgehustet; wenn er ihn in die Ohrlöcher steckte, wurde er durch die Mundhöhle ausgehustet; wenn er ihn in die Mundhöhle steckte, wurde er an den Ohr- und Nasenlöchern ausgehustet; wenn er ihn in die Nase steckte, wurde er an der Ohr-, Nasen- und Mundöffnung ausgehustet.

Ye ca te devanāgayakṣagandharvāsuragaruḍhakinnaramahoragā (manuṣyāmanuṣyā) Bodhisattvasya guṇeṣu pratyakṣāste rātriṃdivaṃ samadhiṣṭhā Bodhisattvasya pūjām kurvanti sma, praṇidhānāni ca kurvanti sma.

Und die Götter, die Nāgas, Yakṣas, Gandharvas, Asuras, Garuḍhas, Kinnaras, Mahoragas (Menschen und Nichtmenschen) verweilten dort, Acht habend auf seine Tugenden, und erwiesen dem Bodhisattva ihre Ehrfurcht und erwiesen ihm Aufmerksamkeiten.

Tatra Bodhisattvena taiḥ ṣaḍbhirvarṣairduṣkaracaryāṃ saṃdarśayatā paripūrṇāni dvādaśanayutāni devamanuṣyāṇāṃ tribhiyānaiḥ paripācitānyabhūvan.

Damals wurden vom Bodhisattva, als er 6 Jahre den Wandel in schweren Werken an den Tag legte, volle zwölf Nayutas Götter und Menschen durch die drei Beförderungen gereift.

Bei dieser Episode hat der Verfasser offenbar den auf die Erläuterung des brahmacariyaṃ bei S_2 folgenden Abschnitt als Quelle benutzt und zwar besonders den Passus, wie der Bodhisattva sich mit Vorliebe der ungünstigen Witterung aussetzt; doch ist derselbe ausserordentlich ausführlich gestaltet und durch die Einführung des Begriffs der Unbeweglichkeit in seiner Wirkung gesteigert. Auch die Notiz über den Aufenthalt auf Totenäckern ist benützt und zur Ausfüllung sind die im Abschnitte von der Zurückgezogenheit angeführten Per-

sonen herangezogen; eine Bezugnahme auf das mahāvikaṭabhojanaṃ fehlt, wohl aber ist die alpāhāratā mit kola, tila, taṇḍula erwähnt. Eine sehr breite Umgestaltung hat auch die Bemerkung von dem Strohhalm erfahren, den nach S_2 die Hirtenkinder um Buddha zu verhöhnen in seine Ohren steckten; sie dient hier als weiteres Beispiel für Buddhas Abmagerung. Die Angabe der Gründe, warum der Bodhisattva sich diesen unerhörten Kasteiungen unterzog, entspricht der ersten Episode und zeigt, wie wenig der spätere Buddhismus verstehen konnte, welches Ziel sich Buddha zu Beginn seiner duṣkaracaryā gesteckt hatte. Auf eine späte Abfassungszeit dieser Episode weisen auch die beiden den Schluss bildenden Sätze über die verschiedenen Arten von Gottheiten, die Buddha bei seinem Ringen beobachteten, und über die Zahl der Wesen, die von Buddha durch seine Askese erlöst wurden.

Auf alte Quellen, die sich aus anderen Bearbeitungen nicht erschliessen lassen, geht also auch der Inhalt der zweiten Episode nicht zurück. Ebenso verhält es sich auch mit den anderen Notizen, die der Lalitavistara in diesem Zusammenhang enthält, während sie im Mahāvastu und grösstenteils auch bei S_1 fehlen. Es ist dies zunächst der S. 20 angeführte Passus, in dem geschildert wird, welche Bemerkungen die Götter über den Zustand des Bodhisattva infolge seiner Ekstasen machten, wie sie einige Strophen darüber sangen und Mayādevī, Buddhas Mutter, von dem totenähnlichen Befinden ihres Sohnes benachrichtigen. Daraufhin kommt Mayādevī selbst zu Buddha und versucht ihn von seiner Askese abwendig zu machen; doch Buddha beruhigt seine Mutter und sie verlässt ihn, getröstet über sein Schicksal. Dass diese Erzählung im ganzen ein späterer Zusatz ist, erhellt schon aus der Vergöttlichung von Buddhas Mutter, von der die alten Texte nichts wissen; auch ihre Stellung zwischen der Schilderung des āsphānakaṃ dhyānaṃ und der alpāhāratā ist verdächtig. Indessen ist der erste, die Bemerkungen der Götter enthaltende Teil von dem zweiten über Mayādevī zu trennen. Dieser erste Teil findet sich in noch grösserer Ausführlichkeit in dem authentischen Bericht bei S_1. Auffallend ist allerdings das Fehlen des Passus im Mahāvastu; etwas künstlich wirkt auch die dadurch entstandene Parallele zu den Bemerkungen der Menschen, die an das Ende der Schilderung von den Folgen der alpāhāratā gesetzt sind.

— Eingeschoben ist auch die Nachricht, dass während der Kasteiungen Buddhas sein Vater, der König Śuddhodana, täglich einen Boten zu ihm sandte. Der älteren Zeit ist ja überhaupt die Annahme fremd, dass Buddhas Vater König gewesen sei. —

Nach der Schilderung der alpāhāratā bringt nun der Lal.-Vist. zunächst die S. 62—64 behandelte Episode und als Schluss des 17. Adhyaya die poetische Fassung dieses Abschnitts. Das 18. Kapitel beginnt mit einer in einer kurzen Prosanotiz und darauffolgender ausführlicher dichterischer Darstellung behandelten Versuchung durch Māra, einer Episode, die natürlich an dieser Stelle eigentlich keinen Platz hat. Dann folgen die S. 23 f. angeführten Erwägungen Buddhas, die zur Urüberlieferung gehören, und hierauf eine Notiz, die N_1 und N_2 fast gleichlautend haben, während sie bei S_1 fehlt. Dieselbe lautet:

Lal.-Vist. ed. Lefmann p. 264, 4—16. ed. Calcutt. 330, 16—331, 7.	Mahāvastu II, p. 131, 1—9.
Tatra bhikṣava ye te lūhādhimuktā devaputrāste mama cetaścetasaiva parivitarkamājñāya yenāhaṃ tenopasaṃkramya māmevamāhuḥ: Mā sma tvaṃ satpuruṣaudārikamāhāramāharervayam te romakūpairojaḥ prakṣepsyāma iti.	. . mama praticāre tena lūhaprahāṇena . . . . sacetano yāpayiṣyasi; vayante romakūpavivarāntareṣu divyāmojāmadhyohariṣyāmaḥ.
Tasya me bhikṣava etadabhūt: Ahaṃ khalvanaśana ityātmānaṃ pratijāne sāmantāśca me gocaragrāmavāsino janā evaṃ saṃjānante sma: Yathānaśanaḥ śramaṇo Gautamaḥ. Itīva me khalu lūhādhimuktā devaputrā romakūpairojaḥ prakṣipanti; sa mama paramo mṛṣāvādaḥ syāt. Tato Bodhisattvo mṛṣāvādaparihārārthaṃ tāndevaputrānpratikṣipyaudārikamāhāramāhartuṃ cittaṃ nāmayati sma.	Tasya me bhikṣava etadabhūṣi: Ahaṃ khalu sarvaśo anāhāraṃ pratijānāmi sāmantakehi pi me gocaragrāmehi striyo ca puruṣā ca evaṃ saṃjānanti: Anāhāro śramaṇo Gautamo. Imā ca devatā lūhādhimuktā lūhābhiprasannā romakūpavivarehi divyāmojāmadhyokirensuḥ; so mama syatsaṃprajānamṛṣavādō. Sa khalvahaṃ bhikṣavaḥ saṃprajānamṛṣāvādabhayabhīto saṃprajānamṛṣāvā-

Iti hi bhikṣavaḥ ṣaḍvarṣavratatapaḥsamuttīrṇo Bodhisattvo 'smādāsanādutthāyaudārikamāhāramāhariṣyāmītī vācaṃ niścārayati sma, tadyathā phāṇīkṛtam madguyūṣaṃ hareṇukayūṣaṃ mathyodanakulmāṣamiti.

daṃ parivarjaye jugupsamāno: alaṃ meti, tāṃ devatāṃ pratikṣipitvā anusukhamaudārikamāhāramāhareyaṃ. Sa khalvahaṃ bhikṣava mudgayuṣavikṛtaṃ bhuñjeyam kulacchayūṣaṃ pi hareṇukayūṣaṃ pi.

[Übersetzung. Lal.-Vist.: Da, ihr Mönche, kamen die Göttersöhne, die zur Rauheit geneigt waren und meinen Sinn, meinen Gedanken in ihrem Geiste erkannt hatten, zu mir und sprachen so: Nimm nicht, weiser Mann, reichliche Speise zu dir; (Mah.-V. zu meiner Bedienung infolge des rauhen Ringens . . . du wirst dich bewusst ernähren); wir werden dir in die Poren deiner Haut (Mah.-V. in die Öffnungen der Poren) göttliche Labung eingiessen.

Da dachte ich, ihr Mönche: „Ich erkläre von mir: ‚Ich bin ohne Speise' und sämtliche Feld- und Dorfbewohner erkennen von mir: ‚Ohne Speise ist der Asket Gautama'. (Mah.-V. von sämtlichen Feldern und Dörfern erkennen die Frauen und Männer von mir:) Und diese zur Rauheit geneigten Göttersöhne giessen in meine Poren Labung ein; dies wäre von mir die äusserste Unwahrheit. (Mah.-V. eine bewusste Unwahrheit.)" Da wies, ihr Mönche, der Bodhisattva um die Lüge zu verhindern die Göttersöhne zurück und entschloss sich reichliche Speise zu sich zu nehmen. (Mah.-V.: Und ich, ihr Mönche, sagte aus Furcht vor der bewussten Unwahrheit, um die bewusste Unwahrheit zu vermeiden, voll Überdruss: „Es ist mir genug", wies die Gottheit zurück und nahm nach Belieben reichliche Speise zu mir.)

Nachdem nun, ihr Mönche, der Bodhisattva die sechsjährige Askese durchgemacht hatte, erhob er sich von seinem Sitze und liess das Wort ertönen: „Ich will reichliche Speise zu mir nehmen, z. B. gekochte Grütze, Bohnenbrühe, Erbsenbrühe, gequirlten Reisbrei und sauren Schleim." (Mah.-V. Und ich, ihr Mönche, sagte: „Ich will eine Zubereitung von Bohnenbrühe und Wickenbrühe und Erbsenbrühe zu mir nehmen.")]

Die Glaubwürdigkeit vorstehender Episode scheint dadurch gestützt zu werden, dass sie auch im Mahāvastu enthalten ist;

indessen zeigt es sich bald, dass auch sie der alten Überlieferung fremd ist. Die Vorlage von N_1 und N_2 hatte die anāhāratā hinter die alpāhāratā gesetzt und mit denselben Worten geschildert. Nun war aber in S_1 noch die Notiz von den Göttern, die dem Bodhisattva göttliche Labung durch die Poren einflössen wollten. In demselben Zusammenhang wie bei S_1 konnte diese Notiz nicht gebracht werden wegen der veränderten Anordnung der anāhāratā; die alte Überlieferung aber wollte man auch nicht ganz unberücksichtigt lassen und so stellte man die Notiz an das Ende der Schilderung der Askese und erfand, um sie ein wenig zu motivieren, die Anekdote von den Göttern, die nicht dulden wollen, dass der Bodhisattva in den Augen der Umwohner wieder zu einem alltäglichen Menschen herabsinke. Daher ist auch diese Episode als späterer Zusatz zu betrachten, wenn auch älter als die anderen Einschiebungen im Berichte des Lalitavistara.

Nach dieser Erzählung geht das Mahāvastu gleich zu einem neuen Stoff über, der Lalitavistara aber bringt noch die Bemerkung über die fünf Mönche, die sich früher an Buddha angeschlossen hatten und ihn jetzt verliessen, wie schon S. 25 erwähnt wurde. Auch dieser Passus fehlt bei S_1; doch geht er auf eine alte Überlieferung zurück, wie die Erwähnung im Mahāvagga I, 6, 4 beweist. Dies ist also eigentlich der einzige Punkt, in dem eine von S_1 nicht gebrachte Nachricht sich als authentisch herausstellt. Doch ist dies kein Beweis für die Unvollständigkeit von S_1; denn da hier an den Entschluss Buddhas seine Askese aufzugeben gleich die zur Sambodhi führenden Erwägungen sich anreihten, passte die ziemlich unwichtige Notiz nicht in den Zusammenhang, zumal auch früher der Anschluss der fünf Mönche an den Bodhisattva bei S_1 nicht erwähnt ist. S_1 berichtet eben nur die Erlebnisse von Buddha selbst, ohne auf andere Personen Bezug zu nehmen.

Es steht also fest, dass durch die Episoden im Lal.-Vist. und Mahāvastu kein neuer, in S_1 nicht enthaltener authentischer Stoff für die duskaracarya geboten wird. Dasselbe gilt von den Nachrichten, die die sonstige Tradition über dies Kapitel in Buddhas Leben bietet.

VIII.

Zunächst ist hier die poetische Fassung der duṣkaracaryā zu erwähnen, die am Ende des 17. Adhyaya des Lalitavistara steht. Dieses Gedicht ist darum bemerkenswert, weil es aus dem Bericht des Lal.-Vist., der dem Verfasser vorgelegen haben muss, in erster Linie den Inhalt der eingestreuten Episoden herausnimmt und ihn mit Zusätzen aus seiner Quelle, nämlich aus S_2, erweitert. Der Passus lautet (ed. Calcutt. p. 323,3–326,16, ed. Lefm. p. 257,18–260,15):

Tasya ca guṇānvitasya purādviniṣkramya Bodhisattvasya
cintā upāyayuktā sattvārthahitāya utpannā.
Pañcasu kaṣāyakāle hīne 'dharmādhimuktike loke
jāto 'smi Jambudvīpe dharmakriya uddhure loke.
5 Ākīrṇa tīrthikagaṇai kautūhalamaṅgalairime yuktā,
kāyopakramakaraṇai manyante bāliśāḥ śuddhiṃ.
Agnipraveśamaruprapātapāṃśubhasmādimakṣitā nagnāḥ
kāyaparitāpanārthaṃ pañcātapayogamanuyuktāḥ;
mantrāvicārakaraṇā keciddhastāvalehakā abudhāḥ;
10 na ca kumbhamukhakaroṭānna dhārakuśalāntarācca gṛhnanti;
na ca yatra svānubhavatī na cāhitaṃ tena tiṣṭhavakyasya;
kulabhikṣa ekagṛhyā śuddhaṃ manyantihātmānaṃ.
Varjenti sarpitailaṃ phāṇitadadhidugdhamatsyamāṃsāni,
śyāmākasākabhakṣā mṛṇālagarḍulakaṇābhakṣāḥ,
15 mūlaphalapatrabhakṣāḥ kuśacīvaracarmakambaladharāśca.
Apare bhramanti nagnāḥ: satyaṃ idaṃ mohamanyaditi mūḍhāḥ;
dhārenti ūrdhahastā ūrdhaṃkeśā jaṭāṃsca dhārenti,
mārgānatipranaṣṭā amārgasaṃsthā sugatigamanakāmāḥ;
tṛṇamusalabhasmaśayanāḥ kaṇṭakaśayanāśca utkuṭadhyāyi.
20 Sthita kecidekapāde ūrdhamukhāścandrasūryapaśyantaḥ,
utsāṃ sarastaḍāgāṃ sāgarasaritaśca candrasūryau ca
vṛkṣagiriśailaśikharāṃ kumbhaṃ dharaṇīṃ namasyante.
Vividhaiśca kāraṇaiste kāyaṃ pariśodhayanti saṃmūḍhāḥ.
Mithyādṛṣṭiparītāḥ kṣipraṃ prapatantyapāyeṣu.

25 Yamunaham vratatapa duṣkaracaryāṃ samarebhe ghorāṃ,
yaṃ duṣkaraṃ na śakyaṃ carituṃ devairmanuṣyairvā;
āsphānakaṃ ca dhyānaṃ dhyāyeyaṃ vajrakalpadṛḍhasthām
yaṃ dhyānaṃ na samarthāḥ pratyekajināpi darśayituṃ.
Santīha devamanujāḥ tīrthika lūhavratena hṛṣyante;
30 teṣu paripākaheto duṣkaravratatapārabheya sūtīvraṃ.
Paryaṅkamābhujitvā upaviṣṭo 'bhūtstale asaṃstīrṇe,
kolatilataṇḍulenā āhāravidhiṃ vidarśayati;
āśvāsaviprahīnaḥ praśvāsavarjitu na cenjate balavān,
ṣaḍvarṣāṇi pravaraṃ dhyātyāsphānakaṃ dhyānam.
35 Kalpaṃ no na vikalpaṃ na cenjanaṃ nāpimanyena pracāram
ākāśadhātuspharaṇam dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānam.
Na ca ātapātu chāyāṃ chāyāyā nātapaṃ gataścāsau
meruriva niṣprakampyo dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānam.
Na ca vātavṛṣṭichādanaṃ na daṃśamaśakāsarīsṛpatrāṇaṃ
40 avikopitayā caryā dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānaṃ.
Na ca kevalamātmārthaṃ dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānaṃ;
anyatra karuṇacitto bhāvī lokasya vipulārthaṃ.
Ye grāmadarakāśca gopālāḥ kāṣṭhahāratṛṇahārāḥ
pāṃśupiśācakamiti taṃ manyante pāṃśunā ca mrakṣenti,
45 asucinā ca kirente vividhāste kāranāśca kārenti.
Na ca iñjate bhramati vā dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānaṃ;
na ca namati no vinamate na kāyaparirakṣaṇā spṛśati.
Kiṃcinnoccāraprasravaṃ śabdeṣu na saṃtrasī na parapreksī.
Saṃśuṣkamāṃsarudhiraṃ carmasnāyvāsthikāśca avaśiṣṭā,
50 udarācca pṛṣṭhivaṃśo vidṛśyate vartitā yathā veṇī.
Ye te kṛtādhikārā devāḥ suranāgarakṣagandharvāḥ
pratyakṣa guṇadharasyā karonti pūjāṃ divā rātrau,
praṇidhiṃ ca kurvate te: vayamapi tādṛśa bhavāmahe kṣipraṃ
yathā eṣa gagaṇacitto dhyāyatyāsphānakaṃ dhyānam.
55 Na ca kevalamātmārthaṃ na dhyānasvādanānna sukha-
buddhyā,
anyatra karuṇabuddhyā kariṣyatyarthaṃ vipulaloke.
Nihatāḥ parapravādā dhyāmīkṛta [1]) tīrthikā matiwihīnāḥ;
karmakriyā ca darśita yā proktā kāśyape vācā.

1) Die Calcutta-Ausgabe hat „dhyānīkṛta", was keinen rechten Sinn gibt. Aber auch das von Foucaux vorgeschlagene vacīkṛta, das dem Ausdruck in der tibetanischen Übersetzung entspräche, passt nicht. Lefmann hat ganz richtig „dhyamīkṛta" emendiert; das Wort gibt ein treffendes Bild für das Widerlegen der Gegner.

Krakucchandakasya[1]) bodhi bodhiriha sudurlabha bahubhi kalpaiḥ;
60 janatāyā ityartham dhyāyatyāsphānakam dhyānam.
Dvadaśanayutā pūrṇā vinīta marumānuṣāstribhiryānaiḥ;
etadadhikṛtya sumati dhyāyatyāsphānakam dhyānam.

[Übersetzung:

Als dieser mit Tugenden ausgestattete Bodhisattva die Stadt verliess, waren seine Gedanken auf Mittel zum Glück und Heil der Wesen gerichtet. „Zur Zeit der fünf Verschlechterungen bin ich auf der niedrigen, nach Unrecht neigenden Welt geboren, auf dem Jambu-Erdteil, ich der Rechttuende in der ausgearteten Welt. Erfüllt von Scharen Andersgläubiger sind sie gerichtet auf Neugierde und Feste; durch das Ausführen körperlicher Betätigungen glauben die Toren Reinheit zu erlangen. Ins Feuer und Bergabgründe sich begebend, mit Schmutz, Asche u. dergl. bestrichen oder nackt sind sie, um ihren Körper zu peinigen, aus auf die Betätigung der fünf Qualen; Sprüche befolgend sind einige und die Hände leckend, die Unvernünftigen; und sie nehmen nichts vom Rande einer Schüssel, vom Rande eines Beckens, vom Innern einer Umzäunung; und auch nicht, wo ein Hund dabei ist, und nicht das von einem Hingelegte auf den Ruf: Bleib' stehen. Ihr Almosen in einem Hause erbettelnd halten sie sich für rein. Sie vermeiden Butter, Sesamöl, Grütze, Molken, Milch, Fisch und Fleisch; Hirse und Gemüse verzehrend, Lotoswurzel, Abfälle und Körner verzehrend, Wurzeln, Früchte, Blätter verzehrend sind sie und sie tragen Gewänder aus Gras und aus Häuten. Andere wandeln nackt und meinen, dies ist das Wahre, das Andere ist Irrtum, die Toren. Sie halten die Hände nach oben, die Haare nach oben und tragen Flechten; von dem Weg sind sie ganz abgekommen und leben ohne Weg, sie, die in den Himmel einzugehen begehren. Auf Gras, Holz, Asche

---

1) Hier scheint die tibetanische Übersetzung das Richtige zu treffen. Ihr entspricht im Sanskrit „kva cūṇḍakasya bodhi“, „wo ist die Erkenntnis eines Tonsurierten“ (eines Brāhmaṇen, der nur den Haarschopf trägt) Der zweite Teil der Zeile wäre dann die Antwort auf die Frage. Infolge der vorausgehenden Erwähnung des Kāśyapa, eines der angenommenen Vorgänger Buddhas, scheint der Abschreiber, der die eigentliche Lesart nicht verstand, hier den Buddha Krakucchanda eingefügt zu haben.

ruhen sie und auf Dornen ruhen sie gekauert, in Gedanken vertieft. Einige stehen auf einem Fusse und schauen, das Antlitz nach oben, Mond und Sonne an; sie verehren einen Brunnen, Teich, Weiher, den Ocean und die Flüsse und Sonne und Mond, einen Baum, Berg, Felsen, Gipfel, Krug, die Erde. Und mit verschiedenen Mitteln reinigen sie ihren Körper, die Toren. Von falschem Glauben beseelt fallen sie rasch in das Verderben. Wie, wenn nun ich die Askese, einen furchtbaren Wandel in schwierigen Dingen beginnen würde, der in seiner Schwierigkeit nicht gewandelt werden kann von Göttern noch von Menschen; und wenn ich mich in die Āsphānaka-Ekstase versenken würde, die wie ein Diamant ein Weltalter lang fest steht, die auch die Pratyeka Buddhas nicht betätigen können. Es gibt hier Götter und Menschen, die sich über die rauhe Askese der Andersgläubigen freuen; um diese zu reifen will ich die gar schmerzhafte Askese, die Abtötungen beginnen.“

Mit untergeschlagenen Beinen liess er sich nieder auf dem unbedeckten Erdboden und betätigte die Ernährungsweise mit einer Brustbeere, einem Sesamkorn, einem Reiskorn; das Einatmen gab er auf um das Ausatmen zu verhindern und regte sich nicht, der Starke; sechs Jahre lang versenkte er sich in die vortreffliche Āsphānaka-Ekstase. In die regelmässige, nicht wechselnde, sich nicht bewegende, nicht nur aus dem Willen hervorgehende, das Element des Äthers berührende Āsphānaka-Ekstase versenkte er sich. Aus der Hitze ging er nicht in den Schatten, nicht aus dem Schatten in die Hitze; wie der nicht zum Erhitzen zu bringende Berg Meru versenkte er sich in die Āsph.-Ekstase. Er bedeckte sich nicht vor Wind und Regen und schützte sich nicht vor Bremsen, Fliegen und Schlangen; mit unerregtem Wandel versenkte er sich in die Āsph.-Ekstase. Und nicht nur seinetwegen versenkte er sich in die Āsph.-Ekstase, sondern mit mitleidigem Herzen wegen der ganzen Welt. Und die Dorfknaben und die Kuhhirten und die Holz- und Grasholer hielten ihn für ein Schmutzgespenst und bewarfen ihn mit Schmutz; sie bestreuten ihn mit Unreinem und fügten ihm mannigfache Martern zu. Aber er rührte sich nicht und bewegte sich nicht und versenkte sich in die Āsph.-Ekstase; und er bückte sich nicht und beugte sich nicht nieder und bewegte sich nicht, um seinen Körper zu schützen. Keinen Kot, noch Urin liess

er von sich; bei Geräuschen erschrak er nicht und schaute nicht nach Anderen. Eingetrocknet war sein Fleisch und Blut, seine Haut, seine Sehnen und seine Knochen, die noch übrig waren; und vom Bauche aus war sein Rückgrat sichtbar wie eine gedrehte Flechte.

Die ihm zu Dienern gemachten Götter, die Suras, Nāgas, Rakṣas und Gandharvas beobachteten ihn und bezeigten dem Tugendreichen Tag und Nacht ihre Verehrung und äusserten den Wunsch: Auch wir wollen bald so sein, wie dieser an Himmlisches Denkende sich in die Āsphānaka-Ekstase versenkt. Und nicht nur um seinetwillen noch aus Wohlgefallen an der Exstase noch aus glücklicher Erleuchtung, sondern aus Einsicht des Mitleids wird er der ganzen Welt Glück bringen. Niedergeworfen sind die Widersprechenden, schwarz gefärbt die vom Verstand verlassenen Andersgläubigen; die Erfüllung des Karma wird verkündigt, welche durch das Wort des Kāśyapa verheissen war. Die Einsicht des Krakucchandaka, die schwer zu erreichen war in vielen Weltaltern, hier ist die Einsicht; zum Heile der Kreatur versenkte er sich in die Āsphānaka-Ekstase. Volle zwölf Nayutas Marumenschen sind durch die drei Beförderungen gezügelt; dies beabsichtigend versenkte sich der Verständige in die Āsphānaka-Ekstase.]

Diese Bearbeitung, die durch Inhalt und Sprache selbständig dem Prosatext des Lalitavistara gegenübersteht, beginnt also mit der Aufzählung der Praktiken der Tīrthikas, die in einer Reihe von Ausdrücken eine Erweiterung des in der Prosaerzählung Gebotenen bietet und somit noch auf eine andere Quelle wie den Prosabericht zurückgehen muss. Diese weitere Quelle ist aller Wahrscheinlichkeit nach S_2 selbst, dessen in den Gāthādialekt übertragener Wortlaut sich in einer ganzen Anzahl von Stellen wiederfindet. Der zweite Teil des Gedichts besteht aus der öfteren Wiederholung der Ekstase mit Einfügung des Inhalts der zweiten, S. 62—64 angeführten Episode; auffallend und für eine späte Entstehung des Gedichts sprechend ist die häufige Betonung des Zweckes, den Buddha dabei verfolgte, sowie die Anführung zweier Vorläufer Buddhas, des Kāśyapa und Krakucchandaka. Charakteristisch ist auch die nur ganz kurze Erwähnung der alpāharatā und ihrer Folgen, die jedenfalls auf S_2 direkt zurückgeht, da eine Benützung der gemeinsamen aus N_1 und N_2 sich ergebenden nordbuddhisti-

schen Tradition in dem ganzen Gedicht nicht nachweisbar ist. Das Gedicht stellt sich somit als eine selbständige, nicht nur den Inhalt der Prosaerzählung rekapitulierende Bearbeitung der duṣkaracaryā dar, deren Vorlage entweder die Pāliquelle S_2 selbst oder eine Übertragung von S_2 ins Sanskrit war. — Die poetische Fassung des 18. Adhyaya dagegen gibt den Inhalt des Prosatextes nur ganz kurz wieder. —

Eine weitere Schilderung der sechs Jahre gibt Aśvaghosa in seinem berühmten Buddhacarita Cap. XII, Vers 88—100. Er erzählt zuerst, wie die fünf Mönche sich an Buddha anschlossen, und fährt dann fort (v. 91 ff.):

Mṛtyujanmāṃtakaraṇe syādupāyo 'yamityatha
duṣkarāṇi samārebhe tapāṃsyanaśanena saḥ.
92 Upavāsavidhīn naikān kurvan naradurācarān
varṣāṇi ṣaṭkarmaprepsurakarotkārśyamātmanaḥ.
93 Annakāleṣu caikaikaiḥ sakolatilataṇḍulaiḥ
apārapārasaṃsārapāraṃ prepsurapārayat.
94 Dehādupacayastena tapasā tasya yaḥ kṛtaḥ
sa evopacayo bhūyastejasāsya kṛto 'bhavat.
95 Kṛśo 'pyakṛśakīrtiśrīrhlādaṃ cakre 'nyacakṣuṣaṃ
kumudānāmiva śaraccuklapakṣādicaṃdramāḥ.
96 Tvagasthiśeṣo niḥśeṣairmedaḥ piśitaśoṇitaiḥ
kṣīṇo 'pyakṣīṇagāṃbhīryaḥ samudra iva sa vyabhāt.
97 Atha kaṣṭatapaḥ spaṣṭavyarthakliṣṭatanurmuniḥ
bhavabhīrurimāṃ cakre buddhiṃ buddhatvakāṃkṣayā:
98 Nāyaṃ dharmo virāgāya na bodhāya na muktaye;
jaṃbumūle mayā prāpto yastadā sa vidhirdhruvaṃ.
99 Na cāsau durbalenāptuṃ śakyamityāgatādaraḥ
śarīrabalavṛddhārthamidaṃ bhūyo 'nvaciṃtayat;
100 kṣutpipāsaśramaklāṃtaḥ śramādasvasthāmanasaḥ
prāpnuyānmanasāvāpyaṃ phalaṃ kathamanirvṛtaḥ.
104 Tasmādāhāramūlo 'yamupāya itiniścayaḥ.

[Übersetzung:

„Dies möge ein Mittel sein, um Tod und Geburt zu enden"; darauf begann er schwere Kasteiungen mit Nahrungsentziehung. Mannigfache Arten des Fastens betätigend, ferne von den Menschen weilend bewirkte er, indem er sechs Jahre nach dem Karma verlangte, seine Abmagerung. Zu den Zeiten des Mahles erfüllte er es mit je einer Brustbeere, einem Sesamkorn, einem Reiskorn, nach dem Überschreiten der Wieder-

geburt verlangend, deren anderes Ufer nicht zu erreichen ist. Das Unwohlbefinden seines Körpers, das durch die Askese bewirkt wurde, das gerade wurde noch mehr zum Wohlbefinden durch seinen Glanz. Obwohl abgemagert bereitete er wie nicht abgemagert Ruhm, Schönheit, Freude für andere Augen, wie der Mond im Herbst beim Zunehmen der Lotosblumen. Obwohl nur Haut und Knochen übrig und Fett, Fleisch und Blut geschwunden waren, obwohl erschöpft glänzte unerschöpft seine Tiefe wie der Ocean. Darauf gelangte der am Körper geschwächte Asket, da er die Zwecklosigkeit der strengen Askese einsah, aus Furcht vor dem Dasein, aus Verlangen nach dem Buddhatum zu der Einsicht: „Dies ist nicht die Art zum Aufhören, zur Erkenntnis, zur Erlösung; gewiss ist es die Art, die ich damals am Jambubaume fand. Und jene Art kann nicht von einem Schwachen erlangt werden." Zu dieser Fürsorge gekommen dachte er mehr nach zur Stärkung der Kraft seines Körpers. „Ermattet von Hunger, Durst und Müdigkeit, durch Müdigkeit seinen Geist nicht in der Gewalt habend, wie kann einer beruhigt die von seinem Geiste zu erreichende Frucht erlangen? . . . Daher beruht dies Mittel auf dem Essen", so war sein Entschluss.]

Dieser Bericht ist besonders wertvoll, weil man sein Alter mit einiger Bestimmtheit datieren kann. Über die Zeit, der der Lalitavistara oder das Mahāvastu angehört, besteht noch immer keine Klarheit. Die einen halten den Lal.-Vist. wenigstens für sehr alt, wie Foucaux; andere wie Rhys Davids wollen die nordbuddhistischen Quellen erst ziemlich spät ansetzen. Um so wichtiger ist daher die dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehörende Darstellung des Aśvaghosa. Auffallend ist hierin die fehlende Erwähnung der ekstatischen Zustände Buddhas, die in den Augen der späteren Buddhisten gegenüber der durch das Fasten bewirkten Kasteiung sehr an Wert verloren hatten; doch ist daraus nicht zu schliessen, dass auch in Aśvaghosas Quelle dieser Passus nicht vorhanden gewesen sei. Aśvaghosa will nur das aus der Überlieferung herausnehmen, was ihm besonders bemerkenswert erscheint; er gibt keine vollständige Zusammenfassung des zu seiner Zeit der Tradition Angehörigen, sondern beschränkt sich auf einen Auszug. Dies zeigt sich auch durch das Weglassen der Intervention der Götter, die sicher schon damals in der Tradition

enthalten war. Die Hauptpunkte sind bei Aśvaghosa dieselben wie bei S_1 mit Ausnahme der Stelle über das āsphānakaṃ dhyānaṃ und der Angabe der Nahrungsmittel während der alpāhāratā; doch ist auch eine andere Art des Fastens im Buddhacarita nicht ausgeschlossen durch die Worte: upavāsavidhīn *naikān* kurvan.

Auf eine gegenseitige Beziehung zwischen Aśvaghosa und der poetischen Fassung weist die Ähnlichkeit des Ausdrucks in V. 96 des Buddhacar. und V. 49 des Lal.-Vist.; doch ist hier eher an eine Benützung Aśvaghosas durch den Verfasser des Lal.-Vistara-Gedichts zu denken als an das Gegenteil. Vielleicht stammt der Ausdruck auch aus einer gemeinsamen Quelle. —

Von Interesse sind endlich von nordbuddhistischen Berichten noch die tibetanische und die chinesische Darstellung. In dem Auszug, den W. Woodville Rockhill aus dem Kandjur (Bkah-Hgyur) und Tandjur (Bstan-Hgyur) in seinem Buche „the life of the Buddha and the early history of his order" machte, führt er folgendes als Inhalt der tibetanischen Tradition an (S. 28 f.): Buddha kam an die Südseite des Berges Gāyā zu dem Dorfe der Schule des Uruvilvā Kāśyapa (vergl. Mahāvagga I, 15) und liess sich am Fusse eines Baumes in der Nähe des Ufers des Nairañjanā-Flusses nieder; dort setzte er seine Abtötungen fort, indem er sie allmählich steigerte. Die Götter erboten sich ihn wunderbar und ohne dass jemand es merkte zu erhalten, aber er wies sie zurück. Er kam soweit im Fasten, bis er nur noch eine einzige Bohne täglich verzehrte; dabei magerte sein Körper ganz ab und bekam eine schwarzrote Farbe. [Es folgt die Schilderung der Askese von Yasodharā, der Gattin Buddhas.] Am Ende merkte der Bodhisattva, dass all seine schwere Askese ihn der Erleuchtung nicht näher gebracht habe; daher entschloss er sich einige Nahrung zu sich zu nehmen, aber eine sehr unschmackhafte. Darnach wanderte er auf ein Leichenfeld und legte sich neben einen Leichnam um zu schlafen. Dabei sahen ihn die Dorfmädchen und dachten, er sei ein Leichendämon, der Menschenfleisch verzehren wolle, und bewarfen ihn mit Schmutz und Steinen.

Auch im Kandjur fehlt also die Einreihung der Ekstase unter die Teile der Askese. Im übrigen deuten verschiedene

falsche Auffassungen der alten Überlieferung auf eine ziemlich späte Abfassungszeit des tibetanischen Berichtes. So ist die Intervention der Götter zwar vor das Fasten gesetzt, aber ganz falsch gedeutet; denn was hat das Versprechen, niemand solle von der geheimen Ernährung etwas erfahren, an Anfang des Textes für einen Sinn? — Einen ganz neuen Gedanken bringt die Darstellung des Entschlusses wieder Nahrung zu sich zu nehmen; diese Nahrung ist nämlich absichtlich ganz unschmackhaft. Geht wohl diese Nachricht auf eine alte Quelle zurück? Ich denke mir ihre Entstehung folgendermassen: Der Verfasser folgte zunächst seiner Vorlage und schilderte die alpāhāratā mit ihren Folgen; daran reihte sich der Entschluss Buddhas dies Fasten aufzugeben, da es ihn doch nicht der Erleuchtung näher bringe. Nun fand der Verfasser oder vielleicht ein späterer Compilator die Stelle von dem Aufenthalt Buddhas auf Totenäckern und fügte sie dem Schlusse des Berichtes von der duṣkaracaryā an; da nun aber der Entschluss sich wieder regelmässig zu nähren nicht mehr das Ende von Buddhas Askese bildete, glaubte man ihn abschwächen zu müssen, indem beigefügt wurde, Buddha habe mit der Beendigung des Fastens noch nicht seine Kasteiungen aufgegeben, sondern eine möglichst unschmackhafte Speise zu sich genommen. Der Zusatz bringt in die einfache Tatsache nur Verwirrung hinein, ist also sicherlich ein späteres Machwerk. — Auch die Bemerkung, Buddha sei für einen Dämon gehalten worden, der Menschenfleisch verzehren wollte, hat der Verfasser lediglich zur Erklärung von piśāca hinzugefügt.

Die von S. Beal (the romantic legend of Sākya Buddha) übersetzte chinesische Lebensbeschreibung Buddhas schildert die duṣkaracaryā folgendermassen (S. 187 ff.):

[Voraus geht eine Strophe, wie der Bodhisattva betrübt wurde, als er an die verschiedenen falschen Religionssysteme dachte.] So denkend rüstete sich der Bodhisattva zur Beschauung, den Mund geschlossen, die Zähne zusammen und die Zunge nach oben gegen den Gaumen gepresst. [Der Brāhmaṇe Deva wird von Buddha ersucht ihm jeden Tag ein wenig Hirse zu geben, eben genug um das Leben damit zu fristen.] Und so bekam der Bodhisattva jeden Tag sechs Jahre lang ein bischen Hirse, gerade genügend um ihn am Leben zu erhalten. Da wurde seine Haut faltig, sein Körper ganz mager und seine

Augen wurden hohl wie die eines alten Mannes; seine Glieder waren nicht im stande ihn zu tragen, wenn er sich bewegte. Alle, die ihn sahen, wurden mit Ehrfurcht erfüllt beim Anblick der Kasteiung, die er erduldete. [Es folgt eine Episode: Ein Gott sagt Śuddhodana, sein Sohn sei tot; ein anderer aber sagt, er werde diesen Zustand nur noch 7 Tage aushalten. Śuddhodana schickt Boten zu seinem Sohne, doch dieser weist sie zurück.] Da erinnerte sich der Bodhisattva an sein Erlebnis, als sein Vater pflügte, und an die Freude der Ekstase unter dem Jambubaum; und er entschloss sich seinen Körper durch Darreichen genügender Nahrung und durch Baden wieder zu stärken.

Hier finden sich alle Hauptteile der Askese bei S_1; erweitert ist die Darstellung durch die Erwähnung des in keiner alten Quelle genannten Brāhmaṇen Deva und durch die Einfügung der Episode, wie Śuddhodana von dem kläglichen Zustand seines Sohnes benachrichtigt wird und ihn von seiner Askese abzubringen sucht. Beide Zusätze sind offensichtlich späteren Datums. Wichtig ist diese Quelle besonders dadurch, dass in ihr die Lehre der Dharmaguptas niedergelegt ist. —

Zeigen sich also in der nördlichen Tradition in einzelnen Punkten erhebliche Differenzen zwischen den einzelnen Berichten, so stimmen die südbuddhistischen Bearbeitungen ziemlich genau mit einander überein. Den späteren Darstellungen liegt nämlich eine gemeinsame Quelle zu grunde; dies ist die Erzählung in der Nidānakathā zum Jātakabuche, die früher Buddhaghosa zugeschrieben wurde.

Die Stelle lautet (ed. Fausboell I, S. 67):

Uruvelaṃ gantvā: ramaṇīyo vatāyaṃ bhūmibhāgo ti tatth' eva vāsaṃ upagantvā mahāpadhānaṃ padahi.	Als er nach Uruvelā kam, sprach er: „Reizend ist dies Fleckchen Erde“, schlug dort seinen Wohnsitz auf und begann ein grosses Ringen.

[Es wird nun erzählt, wie Koṇḍañña und seine vier Genossen sich dem Bodhisattva anschlossen und ihm die sechs Jahre hindurch dienten.]

Bodhisatto pi kho: „koṭippattaṃ dukkarakārikaṃ karissamīti“ ekatilataṇḍulādīhi pi yāpento pi vītināmesi. sabbaso pi āhāru-	Der Bodhisattva dachte: „Ich will die vollkommene Ausübung schwerer Werke betätigen“ und ernährte sich

pacchedaṃ akāsi, devatāpi lomakūpehi ojaṃ upasaṃharamāna paṭikkhipi. Ath' assa tāya nirāhāratāya paramakasimānappattakāyassa suvaṇṇavaṇṇo kāyo kāḷavaṇṇo ahosi, dvattiṃsa Mahāpurisalakkhanāni paṭicchannāni ahesuṃ. App-ekadā appānakaṃ jhānaṃ jhāyanto mahāvedanāhi abhitunno visaññībhūto caṃkamanakoṭiyaṃ patati.

Atha naṃ ekaccā devatā „kālakato samaṇo Gotamo“ ti vadanti, ekaccā „vihāro v' eso arahatan“ ti āhaṃsu.

von einem einzigen Sesamkorn, Reiskorn u. dergl.; und er enthielt sich auch ganz der Nahrung und die Götter, die ihm durch die Poren der Haut Labung zuführten, wies er zurück. Da wurde infolge dieser Nahrungsenthaltung sein Körper äusserst mager, sein goldfarbenerKörper wurde schwärzlich und die 32 Zeichen eines grossen Mannes wurden verhüllt. Einstmals versenkte er sich in atemlose Ekstase; da wurde er von grossen Wehen heimgesucht, sank in Ohnmacht und fiel am Ende seines Wandelgangs nieder.

Da sagten einige Gottheiten: „Gestorben ist der Asket Gotama“; andere sagten: „Dies ist der Zustand der Heiligen.“

[Einige Gottheiten teilen Śuddhodana mit, sein Sohn sei gestorben. Als aber der König hört, dass sein Sohn noch nicht die Buddhawürde erlangt habe, glaubt er nicht an seinen Tod; denn er erinnert sich an die Weissagung des Kāladevala und an das Ereignis unter dem Jambubaume. Darauf erholt sich der Bodhisattva wieder aus seiner Ohnmacht und auch dies melden die Götter dem König Śuddhodana.]

Mahāsattassa chabbassāni dukkarakāriyaṃ karontassa ākāse ganṭhikaraṇakālo viya ahosi. So „ayaṃ dukkarakārikā nāma bodhyā maggo na hotīti“ oḷārikaṃ āhāraṃ āhāretuṃ gāmanigamesu piṇḍāya caritvā āhāraṃ āhari. . . . . Pañcavaggiyā bhikkhū „ayaṃ chabbasāni dukkarakārikaṃ karonto pi sabbaññutaṃ paṭi-

Als das grosse Wesen die schwierigen Werke ausführte, waren die 6 Jahre wie eine Zeit um in der Luft Knoten zu machen. Da dachte er: „Diese schweren Werke sind nicht der Weg zur Erleuchtung“; und er wandelte, um reichliche Speise zu geniessen, in Dörfern und Flecken herum Almosen suchend und nahm

vijjhitum nāsakkhi; idāni gāmādisu piṇḍāya caritvā oḷārikaṃ āhāraṃ āhariyamāno kiṃ sakkissati . . . . . kiṃ no iminā" ti Mahāpurisaṃ pahāya .... Isipatanaṃ pavisiṃsu.

Speise zu sich .... Da dachten die 5 Mönche: „Dieser hat, indem er 6 Jahre lang Askese übte, die Allwissenheit nicht erlangen können; wie wird er es jetzt können, da er in Dörfern u. s. w. nach Almosen herumgeht und reichliche Speise zu sich nimmt? ... Was haben wir mit ihm zu tun?" Und sie verliessen den grossen Mann und kamen nach Isipatana.

Der Kern dieses Berichtes entspricht genau S_1 mit Ausnahme des „ekatilataṇḍulādīhi", das aus S_2 herübergenommen ist. Selbst der Wortlaut ist oft der gleiche wie bei S_1. Die Erwähnung der fünf Mönche am Anfang und am Schluss geht, wie schon erwähnt, auf alte Quellen zurück. Als spätere, auf keiner älteren Quelle fussende Zusätze sind die Notizen von den 32 Zeichen am Körper des Bodhisattva und die Erzählung von König Śuddhodana, der nicht an den Tod seines Sohnes glaubt, weil er weiss, er wird die Buddhaschaft erlangen, leicht erkennbar. Auch den Satz „Mahāsattassa chabbassāni . . . . viya ahosi" glaubt der Verfasser noch beifügen zu müssen, um die gänzliche Nutzlosigkeit dieser Kasteiungen noch mehr zu betonen.

Diese Erzählung der Nidānakathā bildet die Vorlage für die späteren südbuddhistischen Berichte. So schildert die von Bigandet (the legend of Gaudama) übersetzte burmesische Lebensbeschreibung Buddhas die duṣkaracaryā folgendermassen (I, S. 72 f.): Der Bodhisattva (burm. Phralaong) zog sich nach Uruvelā in die Einsamkeit zurück und gab sich der tiefsten Betrachtung hin . . . Die Zeit für die sechs Jahre der Betrachtung war fast vorüber, als der Phralaong ein grosses Fasten begann; er ging so weit, dass er kaum noch ein Reiskorn oder Sesamkorn täglich zu sich nahm und sich endlich auch diese geringe Nahrung versagte. Aber die Götter (burm. Nats), die seine übermässige Abtötung beobachteten, gossen ihm himmlische Speise durch die Poren seiner Haut ein. Während nun Phralaong so fastete, wurde sein Antlitz, das eine goldene Farbe besessen hatte, schwarz; und die

32 Zeichen der künftigen Würde verschwanden. Als er einmal in sehr schwachem Zustand spazieren ging, verfiel er plötzlich in eine tiefe Schwäche wie bei einer furchtbaren Entkräftung. Unfähig sich länger aufrecht zu halten fiel er in Ohnmacht und stürzte nieder. (Das Weitere entspricht genau der Erzählung in der Nidānakathā.)

Auch der singhalesische Bericht, den Spence Hardy ins Englische übertragen hat (a manual of budhism 1853, 2. Aufl. 1880 S. 165) schliesst sich vollständig an die Nidānakathā an; nur die Angabe der Nahrung Buddhas während seines Fastens differiert etwas und die gänzliche Nahrungsenthaltung fehlt. In der Aufzählung der Speisen, die Buddha während der alpāhāratā zu sich nimmt, geht die Darstellung auf S_2 selbst zurück; es wird angeführt ein Sesamkorn, ein Pfefferkorn oder eine kleine Frucht. Mit dem Pfefferkorn ist das in der Nidānakathā fehlende „kola“ gemeint, das sowohl „Brustbeere“ als „Pfefferkorn“ bedeuten kann. Sonst findet sich in diesem Bericht nichts Eigenes.

Man ersieht aus dieser Zusammenstellung, dass die nordbuddhistische Tradition sich in ganz anderer Art entwickelt hat wie die südbuddhistische. Letztere war durch die Aufnahme der Nidānakathā in die Jātakaṭṭhavaṇṇanā in ihrem Inhalt festgelegt und nicht weiter entwicklungsfähig; sie betont besonders das Fasten und die dadurch hervorgerufene Abmagerung und Schwäche. Die nördliche Überlieferung dagegen zeigt in jedem Berichte Besonderheiten, die deutlich zeigen, dass keine einzige Version von der anderen abhängig ist; vielmehr gehen sie auf eine gemeinsame Quelle zurück, deren Inhalt in den einzelnen selbständig variiert erscheint. Die fünf Mönche sind in fast allen nördlichen Berichten nicht erwähnt, während die südliche Tradition ihr Zusammensein mit Buddha ziemlich breit schildert. Besonders betont ist das Beharren Buddhas in seiner sitzenden Stellung mit untergeschlagenen Beinen. Auch die Intervention der Götter ist ganz verschieden dargestellt. Ein tatsächlicher Widerspruch gegenüber dem, was S_1 enthält, aber lässt sich mit Ausnahme der Punkte, in denen auch N_1 und N_2 differieren, in der späteren Tradition nicht feststellen; vielmehr lassen sich alle Nachrichten auf S_1 und S_2 sowie auf deutlich erkennbare Zusätze der Autoren aus dem Eigenen zurückführen.

IX.

Während nun alle bisher behandelten Texte das gemein haben, dass in ihnen der Bodhisattva zuerst durch strenge Askese zur Erleuchtung zu gelangen hofft, dann aber in grosse Schwäche verfallen einsieht, auf diesem Wege werde er sein Ziel nicht erreichen, und wieder zu einer natürlichen Lebensweise zurückkehrt, fehlt in einer Stelle im Majjhima-Nikāya, die auch die Zeit des Suchens schildert, jede Erwähnung einer asketischen Betätigung. Dieselbe steht im 26. Sutta und stimmt in ihrem ersten Teil wörtlich mit S_1 überein. Auch hier erzählt Buddha den Mönchen, wie er nach dem Verlassen seines Hauses zuerst zu Āḷāra Kālāma und dann zu Uddaka, dem Sohne des Rāma, gegangen sei und bei beiden nicht gefunden habe, was er suchte; hierauf sei er beim Umherwandern nach Uruvelā an den Nerañjanā-Fluss gekommen und habe sich dies reizende Fleckchen zum Wohnort während seines Ringens auserwählt. Soweit ist die Erzählung dieselbe wie bei S_1. Dann aber fährt Buddha fort (ed. Trenckner I. S. 167):

So kho ahaṃ bhikkhave attanā jātidhammo samāno jātidhamme ādīnavaṃ viditvā ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, attanā jarādhammo samāno jarādhamme ādīnavaṃ viditvā ajaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno ajaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ, . . byādhidhammo.... abyādhiṃ...... maraṇadhammo .... amataṃ .. ...sokadhammo....asokaṃ.... . . saṅkilesadhammo . . . asaṅ-

Indem ich nun, ihr Mönche, der ich selbst der Geburt unterworfen war, einsah, welches Übel darin liegt, der Geburt unterworfen zu sein, und nach der nicht mit der Geburt zusammenhängenden unübertrefflichen Wonne des Sichversenkens, nach dem Nirvāna suchte, gelangte ich zu der nicht mit der Geburt zusammenhängenden unübertrefflichen Wonne des Sichversenkens, zum Nirvāna. . . . dem Altern unterworfen . . . . nicht mit dem Altern zusammenhängend . . . . . Krankheit . . . nicht mit Krankheit

kilitthaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ ajjhagamaṃ. Ñāṇañ-ca pana me dassanaṃ udapādi: Akuppā me vimutti, ayaṃ antimā jāti, na-tthi dāni punabbhavo ti.	zusammenhängend . . . . . Tod . . . . . Kummer . . . . Unreinheit . . . gelangte ich zu der nicht mit Unreinheit zusammenhängenden unübertrefflichen Wonne des Sichversenkens, zum Nirvāna. Und vor mein Auge trat die Erkenntnis: „Unzerstörbar ist meine Befreiung, dies ist meine letzte Existenz, es gibt für mich kein anderes Dasein mehr."

Es folgt nun die Erzählung, wie Buddha erst meint, er müsse seine Lehre für sich behalten, dann aber von Brahmā Sahampati zum Predigen seiner Lehre veranlasst wird; hierauf sucht er die fünf Mönche auf, die ihm während der Zeit seines Ringens zur Seite gestanden hatten — unterwegs ist das Zusammentreffen mit dem nackten Mönche Upaka — und bekehrt sie. Dieser Bericht stimmt fast wörtlich mit den ersten Kapiteln des ersten Buches des Mahāvagga überein, ist also unzweifelhaft sehr hohen Alters. Weil nun in dieser Stelle die duṣkaracaryā des Bodhisattva mit keinem Worte erwähnt wird, könnte man meinen, die ganze Schilderung von Buddhas Askese an den anderen Stellen sei spätere Erdichtung mit apologetischer Tendenz und der ursprüngliche Buddhismus wisse nichts davon.

Dieser Zweifel ist jedoch unberechtigt. Es wird an unserer Stelle ja gar nicht erzählt, w i e Buddha zur Sambodhi kam, sondern, d a s s er der Sambodhi teilhaftig wurde; es heisst nur: „Passend ist dieser Ort zum Ringen. Indem ich nun . . einsah . . und nach . . dem Nirvāna suchte, gelangte ich . . . . zum Nirvāna." Dass dieser Bericht bewusst unvollständig ist, geht auch aus dem Passus hervor, wo Buddha sich überlegt, wem er zuerst seine Lehre predigen soll. Hier wird direkt auf die Zeit seiner Askese zurückverwiesen. Buddha sagt nämlich (l. c. p. 170): Bahukārā kho me pañcavaggiyā bhikkhū ye maṃ padhānapahitattaṃ upaṭṭhahiṃsu; yan-nūnāhaṃ pañcavaggiyānaṃ bhikkhūnaṃ paṭhamaṃ dhammaṃ deseyyan-ti. „Viel getan haben mir die fünf Mönche aus edler Kaste, die mir, da ich dem Ringen oblag, zur Seite standen; wie, wenn ich nun den fünf Mönchen zuerst meine Lehre verkündigen

würde!" Denselben Wortlaut hat auch der Bericht im Mahāvagga.

Die absichtliche Unvollständigkeit des Passus wird bestätigt, wenn man die Tendenz des Sutta ins Auge fasst. Es ist die Rede von denen, die, obwohl sie der Wiedergeburt, dem Altern etc. unterworfen sind, nach dem trachten, was die Wiedergeburt, das Altern etc. mit sich bringt. Nun sagt Buddha: „Auch ich war vor der Sambodhi derart. Da kam mir der Gedanke: Wie, wenn ich, der ich der Wiedergeburt unterworfen bin, . . . nach dem Nirvāna suchte? Da verliess ich mein Heim und begab mich zu Āḷāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta. Unbefriedigt ging ich von ihnen weg und wählte mir bei Uruvelā einen Ort zum Ringen aus. Und da gelangte ich zum Nirvāna und wusste, es gebe für mich keine Wiedergeburt mehr." Daran reiht sich der oben angegebene Exkurs bis zur Bekehrung seiner ersten Jünger. Den Schluss des Sutta bildet endlich die Erörterung, wie der Mönch sich von den Lüsten frei macht und allmählich die sieben Stufen der Ekstase erreicht.

Es ist offensichtlich, dass in diesem Sutta dem ganzen Gedankengang nach die Schilderung der duṣkaracaryā gar keinen Zweck hätte; denn Buddha will seinen Jüngern lediglich ein Muster geben, wie sie durch rein geistige Übungen zum Nirvāna gelangen können. Daher kann dieser Bericht nicht zum Beweis gegen die Authentizität von S_1 dienen. —

Es gibt nun noch einige andere Stellen im Tipiṭaka, in denen der Askese des Bodhisattva Erwähnung geschieht, jedoch mit Beziehung auf frühere Existenzen Buddhas So lautet im Cariyā-Piṭaka das Gedicht III, 15:

1 Susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikaṃ nidhāy' ahaṃ
gāmaṇḍalā upagantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.

4 Sukhadukkhe tulābhūto yasesu ayasesu ca
sabbattha samako homi; esā me upekkhāpāramī ti.

[Übersetzung:

In einem Leichenfelde bereitete ich meine Lagerstätte und legte mich auf die Totengebeine; da kamen Hirtenkinder und zeigten auf meine grosse[1]) Gestalt. . . . In Freud und Leid,

---

1) Der Sinn ist nicht klar. Vielleicht ist das an = anu wie in anacchariya; dann würde es heissen: und zeigten auf meine geringe, klägliche Gestalt.

in Ehre und Schande war ich gleichmütig; überall war ich gleichmässig; dies war meine äusserste Indifferenz.]

Auch die Nidānakathā zum Jātakabuche zitiert am Ende des dūrenidānaṃ (ed. Fausboell I, p. 47) die ersten zwei Zeilen und nennt das Cariyā-Piṭaka als die Stelle, wo mehr darüber steht. Eine Bezugnahme auf S_2 ist nicht zu verkennen und zwar ist S_2 unzweifelhaft die Quelle und die Verse des Car.-Piṭ. die spätere Bearbeitung; dies zeigt die den ersten Teilen von S_2 entsprechende Hinzufügung von pāramī zu upekkhā. Es wäre dies also ein Argument für die frühe Entstehung des letzten Passus vom ersten Teil von S_1; doch erscheint das Ansehen des Car.-Piṭ. als eines der jüngsten Teile des Tipiṭaka kaum hinreichend, um diese Stelle der Urüberlieferung zuzuweisen. Die Bezeichnung des Gedichts als „mahālomahaṃsacariyaṃ“ ist ebenfalls aus dem 12. Sutta des Majjh.-N. herübergenommen, obwohl sie hier keinen rechten Sinn hat. Morris, der Herausgeber des Car.-Piṭ., übersetzt irrtümlich „the great rejoicing“.

Eine weitere Erwähnung der duṣkaracaryā findet sich noch im Jātakabuche und zwar im 94. Jātaka des Ekanipāta (ed. Fausboell I, p. 389 ff.) Buddha erzählt die Geschichte mit Beziehung auf einen gewissen Sunakkhatta, der die Möglichkeit in Abrede stellte durch die rein geistigen Mittel Buddhas zur Vollendung zu gelangen. Die Atītakathā lautet:

Atīte ekanavutikappamatthake Bodhisatto „bāhirakatapaṃ vīmaṃsissāmīti“ ājīvikapabbajaṃ pabbajitvā acelako ahosi rajojalliko,pavivitto ahosi ekavihārī, manusse disvā migo viya palāyi,mahāvikaṭabhojano ahosi macchakagomayādīni paribhuñji. Appamādavihāratthāya araññe ekasmiṃ bhiṃsanake vanasaṇḍe vihāsi, tasmiṃ viharanto himavātasamaye antaraṭṭhake rattiṃ vanasaṇḍā nikkhamitvā abbhokāse viharitvā suriye uggate vanasaṇḍaṃ pavisati, so yathā rattiṃ abbho-

In früherer Zeit, vor 91 Kalpas dachte der Bodhisattva: „Ich will die häretische Askese betätigen“ und wurde ein Ājīvikamönch. Er war nackt, mit Staub und Schmutz bedeckt, er war zurückgezogen und einsam lebend; wenn er Menschen sah, entfloh er wie eine Gazelle; er übte das grosse Schmutzverzehren und genoss Fische, Kuhmist u. dgl. Um in seinem Eifer zu beharren hielt er sich in einem Walde in einem furchtbaren Gehölz auf; während er sich dort aufhielt, ging er zur

käse himodakena tinto tath' eva divā vanasaṇḍato paggharantehi udakabindūhi temayi, evaṃ ahorattaṃ sītadukkhaṃ anubhoti. Gimhānaṃ pana pacchime māse divā abbhokāse viharitvā rattiṃ vanasaṇḍaṃ pavisati, so yathā divā abbhokāse ātapena pariḷāhapatto tath' eva rattiṃ nivāte vanasaṇḍe pariḷāhaṃ pāpuṇāti, sarīrā sedadhārā muccanti. Ath' assa pubbe assutapubbā ayaṃ gāthā paṭibhāsi:

Sotatto sosīto eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggiṃ āsīno esanāpasuto munīti.

Zeit, da Schnee fiel, in den 8 Tagen bei Nacht aus dem Walde und verweilte unter freiem Himmel, und wenn die Sonne aufgegangen war, ging er in den Wald; und wie er bei Nacht unter freiem Himmel vom Schneewasser nass wurde, so wurde er bei Tage durch die vom Walde herniederrieselnden Tropfen durchnässt; so litt er Tag und Nacht unter der Kälte. Im letzten Monat des Sommers aber hielt er sich bei Tage unter freiem Himmel auf und ging bei Nacht in das Gehölz; und wie er bei Tage unter freiem Himmel durch die Hitze gelitten hatte, so litt er bei Nacht in dem windfreien Gehölz und Schweisstropfen fielen von seinem Körper. Da erdachte er folgende vorher noch nicht gehörte Strophe:

Gedörrt ist er und erfroren,
allein im furchtbaren Walde,
nackt und sitzt nicht am Feuer,
nur auf sein Vorhaben bedacht,
der Weise.

Auch hier ist der Prosatext unzweifelhaft von S_2 abhängig. Die der Strophe vorausgehende langatmige Erklärung ist lediglich eine Umschreibung der Worte bei S_2 und die vorher kurz angeführten asketischen Betätigungen sind eine Zusammenfassung des ersten Abschnitts von S_2. In dem den Anfang des Jātaka bildenden Kommentar ist sogar der Inhalt der ganzen ersten Hälfte des Sutta angedeutet. Der Vers selbst aber, der Kern des Jātaka, ist alt und selbständig; er unterscheidet sich auch in der sprachlichen Form etwas von S_2. Mir scheint der Vers im Jātaka ursprünglicher als im Sutta; zur Ergänzung der duṣkaracaryā wurde wohl der alt-

überlieferte Vers in das Sutta eingefügt und die Erklärung ähnlich wie später beim Jātaka vorausgeschickt. Dabei merkte man nicht, wie schon S. 51 erwähnt, dass der „furchtbare Wald“ aus dem Jātakaverse zu dem in Wirklichkeit von Buddha zu seiner Askese ausgewählten Orte gar nicht passt. Die Benennung „lomahaṃsajātakaṃ“ ist natürlich auch dem Sutta entlehnt; sie ist ebenso spät entstanden wie die Einleitung zum Jātaka.

Ein Beweis für die Authentizität von S_2 kann daher auch in dem Jātaka nicht erblickt werden.

X.

Der Vergleich der einzelnen Fassungen der duṣkaracaryā des Bodhisattva in der nord- und südbuddhistischen Tradition hat gezeigt, dass die Erzählung im 36., 85. und 100. Sutta des Majjhima-Nikāya (S_1) die meiste Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. Am nächsten kommt ihr die Darstellung im Mahāvastu (N_1). Die wichtigsten Differenzpunkte zwischen S_1 und N_1 sind die Stellung, die das gänzliche Verzichten auf Nahrung in beiden einnimmt, die Intervention der Götter und die Angabe der Nahrung, die Buddha während seines Fastens zu sich nahm. Die Gründe, weshalb im ersten Punkte die Version bei S_1 als die ursprünglichere betrachtet werden muss, sind S. 37 ff. angegeben. Mit dieser Differenz hängt die zweite eng zusammen. Weil in der Vorlage des Mahāvastu die anāhārata an letzte Stelle gesetzt war, konnte die Intervention der Götter nicht mehr am Beginn des Fastens ihren Platz haben; an den Schluss passte sie auch nicht wegen der gleichartigen Behandlung der Folgen der alpāhārata mit denen der anāhāratā und so erfand man die unmögliche Variante, dass die Götter wegen des bei den Umwohnern daraus entstehenden Ärgernisses Buddha abhalten wollen wieder regelmässige Nahrung zu sich zu nehmen. — Die Angabe der Nahrung bei N_1 geht auf den Bericht im 12. Sutta des Majjh.-Nik. (S_2) zurück, der in diesem Teile sicher als authentisch zu betrachten ist. Doch schliesst dies die Glaubwürdigkeit von S_1 auch in diesem

Punkte nicht aus. Bei S_2 nimmt Buddha Bezug auf die Asketen, die sich durch das Einerlei der Nahrung läutern wollen; bei S_1 dagegen kommt es hauptsächlich auf das Fasten selbst und seine Folgen an. Dass die verschiedenen Ernährungsarten in dem Zeitraum von mehreren Jahren neben einander Platz haben, ist klar. Die spätere Tradition folgt ausnahmslos hierin S_2, weil diese Angaben wunderbarer erschienen und besser gegen die Gegner verwendet werden konnten. Daraus ergibt sich ein weiterer Grund, warum die nördliche Überlieferung die anāhāratā an den Schluss der duṣkaracaryā setzt. In S_2, der Vorlage für die Schilderung des Fastens, war die anāhāratā überhaupt nicht erwähnt; daher konnte man sich nicht anders helfen, als dass man den Versuch Buddhas, sich ganz der Nahrung zu enthalten, als die äusserste der Kasteiungen an den Schluss setzte und dieselbe Schilderung der Folgen hinzufügte wie bei der alpāhāratā. Dass die Erwähnung der Götter bei S_1 sehr weit, ja vielleicht auf Buddha selbst zurückgeführt werden kann, ist S. 38 ausgeführt.

Ein Punkt ist noch bemerkenswert, der bisher nicht genauer erörtert wurde. S_1 erörtert nämlich am Ende der Schilderung des āsphānakaṃ dhyānaṃ, wie die Götter sich über den scheintoten Zustand des Bodhisattva äussern; im Mahāvastu fehlt diese Nachricht, während die meisten späteren Bearbeitungen darauf Bezug nehmen und noch Buddhas Vater, Mutter oder Frau in die Erzählung hineinziehen. Alt ist diese Notiz sicherlich; dies geht schon daraus hervor, dass durch sie die in späteren Texten mehrfach wiederholte Bemerkung veranlasst ist, wie die Götter Buddha während seiner Kasteiungen beobachten und ihm ihre Huldigungen darbringen. Es fragt sich nun, ob hier nicht etwa eine alte Einschiebung vorliegt ähnlich wie bei der ersten Hälfte von S_2. Die Erwähnung der Götter ist an sich noch kein Beweis für die Echtheit oder Unechtheit. Auffallend ist jedoch das Fehlen der Stelle bei N_1; wenn sie in der Vorlage von N_1 enthalten gewesen wäre, so hätte sie der Compilator des Mahāvastu sicher verwertet. Denn dass im Mahāvastu keine Nachricht unbenützt bleibt, beweist schon die an diesem Platze gar nicht passende Erwähnung des Anerbietens der Götter, Buddha himmlische Labung einzugiessen. Verdächtig ist ferner der Parallelismus mit den Äusserungen der Menschen am Ende der alpāhāratā; auch ist

der Inhalt für die duṣkaracaryā selbst von geringer Bedeutung, denn die Notiz besagt nur, dass Buddha wie tot aussah. Während die Einfügung der Götter in die Erzählung von der anāhāratā sich psychologisch leicht begründen lässt, besteht hier keine genügende Motivierung. Allerdings passt die Stelle als eine Zusammenfassug der Wirkungen der Exstase ganz gut an das Ende der Schilderung des āsphānakaṃ dhyānaṃ; dies reicht jedoch nicht hin ihre Authentizität über jeden Zweifel zu erheben. Andrerseits aber gibt das Mahāvastu gerade an dieser Stelle S_1 als Vorlage auf und schliesst sich S_2 an; auch dies könnte den Wegfall des Passus bei N_1 erklären. Ferner schildert N_1 die Ekstase überhaupt viel weniger ausführlich als S_1, indem es nur zwei Stadien anstatt der bei S_1 bezeugten fünf und auch nur zweierlei Folgen dieser ekstatischen Zustände angibt; da nun die Äusserungen der Götter auch lediglich den Zweck haben diese Folgen zu verdeutlichen, so könnten sie bei N_1 dem Streben nach einer kürzeren Darstellung des āsphānakaṃ dhyānaṃ zum Opfer gefallen sein. Jedenfalls liegt die Sache nicht ganz klar; doch könnte auch der Beweis, dass die Stelle bei S_1 eine spätere Einschiebung ist, die Glaubwürdigkeit von S_1 im ganzen nicht heruntersetzen.

Vergleicht man nun die Darstellung der duṣkaracaryā in der ursprünglichen Quelle und in den späteren Bearbeitungen, so drängt sich der Gedanke auf, dass eigentlich ein Zwischenglied in der Überlieferung fehlt, nämlich ein als Auszug aus dem Majjhima-Nikāya zu denkender Bericht, der die Vorlage für alle späteren Versionen wurde. Eine solche Annahme würde über manche Schwierigkeiten hinweghelfen. Wie ist z. B. sonst die Übereinstimmung der nördlichen Darstellungen mit der Schilderung der Nidānakathā in der anāhāratā und in der Angabe der Nahrung Buddhas während seines Fastens zu erklären? Eine Beeinflussung des Jātakakommentars durch die nördliche Tradition ist bei der späteren vollständigen Isolierung des ceylonesischen Buddhismus ganz ausgeschlossen; ebenso auch das Umgekehrte, denn die Jātakaṭṭhavaṇṇanā ist viel jüngeren Datums wie die ausführlicheren nördlichen Quellen. Schon ziemlich früh, jedenfalls noch vor der Spaltung der buddhistischen Kirche scheint aus dem Majjhima-Nikāya und anderen kanonischen Büchern eine Zusammenstellung der wich-

tigsten Ereignisse im Leben Buddhas von der pravrajyā bis zur Gewinnung seiner Hauptjünger Sāriputra und Maudgalyāyana gefertigt worden zu sein. Die späteren Texte stimmen nämlich für diese Zeit unter einander so ziemlich überein, unterscheiden sich aber vielfach von der ältesten Überlieferung. Diese Abweichungen sind auf die Contamination der verschiedenen Quellen in dem angenommenen Exzerpte zurückzuführen. So wurde bei der Schilderung der duṣkaracaryā nicht nur S_1, sondern auch S_2 benutzt; und zwar S_1 für den ersten Teil, S_2 für den zweiten Teil. Ähnlich verhält es sich mit den Māra-Episoden. Die ursprünglichen Quellen enthielten in diesem Zusammenhang davon nichts, aber aus dem Māra-Saṃyutta des Saṃyutta-Nikāya und aus dem Sutta-Nipatā wurden diese Erzählungen von den Versuchungen durch Māra herausgenommen und in den Text des Berichts eingereiht.

Nun scheint allerdings diese Annahme eines schon in ziemlich früher Zeit hergestellten biographischen Exzerptes aus den kanonischen Schriften eine Hypothese ohne reale Grundlage, da ein solcher Auszug nicht nachweisbar ist. Vergegenwärtigt man sich aber, welchen Inhalt dieser sekundäre Bericht in dem Kapitel von der duṣkaracaryā gehabt haben müsste, — nämlich den Aufenthalt bei den zwei brāhmaṇischen Lehrern, die Wahl von Uruvilvā, die drei Gleichnisse, den ersten Versuch des Ringens, die ekstatischen Zustände, die gänzliche oder teilweise Entziehung der Nahrung, den dadurch herbeigeführten Schwächezustand und endlich den Entschluss wieder regelmässige Nahrung zu geniessen, — und dass diese einzelnen Teile allein, ohne durch Einschiebungen unterbrochen zu sein, in der Erzählung enthalten gewesen sein müssen, so kann man sich der Annahme nicht verschliessen, dass tatsächlich eine Darstellung der duṣkaracaryā alle diese Anforderungen erfüllt; und dies ist der Bericht im Mahavāstu (N_1). Er hebt sich schon durch seine knappe Fassung vor den anderen Bestandteilen dieses Sammelwerkes hervor; Episoden enthält er gar keine, jede Erwähnung überirdischer Wesen ist vermieden. Die Notiz, wie die Götter intervenieren um Buddha von der Wiederaufnahme einer natürlichen Lebensweise abzuhalten, gehört nicht mehr zu dem alten Text, wie durch die vor dieser Notiz bestehende Lücke dargetan wird, sondern sie ist vom Compilator des Mahāvastu mit Anlehnung an den Lalitavistara

hinzugefügt. Alles, was die spätere Tradition an überliefertem Material über die Askese Buddhas bringt, ist bei N_1 vorhanden; die übrigen Nachrichten sind als spätere Zusätze leicht erkennbar. Das Mahāvastu selbst aber kann als ziemlich junges, nur dem nordbuddhistischen Kreise angehörendes Werk nicht das Original sein. Man geht daher wohl nicht fehl mit der Annahme, N_1 sei ein in den Gāthādialekt übertragener alter Bericht, der aus den kanonischen Büchern noch vor der Spaltung der buddhistischen Kirche exzerpiert wurde, um für die Folgezeit eine zusammenhängende authentische Darstellung der Wege zu haben, die Buddha bei seinem Ringen nach der Sambodhi einschlug.

In welcher Sprache dieser Auszug verfasst wurde, ist nicht ganz klar; für Pāli spricht die fast wörtliche Übereinstimmung mit S_1 und S_2 und die Anwendung pāliähnlicher Formen bei N_1. — Für die erste Reihe asketischer Betätigungen war S_1 die Quelle; doch wurde hierbei manches gekürzt. Die Periode des Fastens aber wurde in bewusst apologetischer Tendenz im Anschluss an S_2 geschildert und zwar, wie es der besonderen Betonung dieser körperlichen Kasteiungen entsprach, mit der ganzen Ausführlichkeit der Vorlage. Die anāhāratā endlich, die bei S_2 fehlte, wurde an den Schluss der Askese gesetzt und auch sonst in die Darstellung der Nahrungsbeschränkung eine derselben ursprünglich fremde fortgesetzte Steigerung hineingelegt.

Auch der Verfasser des Lalitavistara benutzte dies Exzerpt mit geringen, grösstenteils durch sprachliche Verschiedenheit bedingten Änderungen. Doch ist nicht zu verkennen, dass er auch auf die kanonischen Texte selbst zurückgriff; so hat er aus S_1 die Äusserungen der Götter am Ende der Schilderung der Exstase und aus S_2 die Bemerkung von der Grösse der Brustbeere etc. in seine Bearbeitung hinübergenommen. Auch durch die Einfügung der Episode von den verschiedenen Praktiken der Asketen gerade in diesem Zusammenhang und durch die zweite Episode (vgl. S. 62 ff.) wird für den Lalitavistara diese Benützung der originalen Quellen neben dem Auszug bekundet.

Für die Annahme eines solchen Exzerptes spricht auch die in den meisten späteren Berichten sich findende Erwähnung der fünf Mönche zu Beginn und am Ende von Buddhas Askese.

Die ältesten Texte über die duṣkaracaryā enthalten nichts darüber; aber aus der Notiz im Mahāvagga I, 6, 4 (vgl. S. 52) ging ihr Anschluss an Buddha und ihre Abkehr von ihm hervor und so fügte man diese beiden Ereignisse in die Darstellung der Askese ein.

Dass dies Exzerpt nicht nur die duṣkaracaryā, sondern überhaupt die Ereignisse von der pabbajjā bis zur Bekehrung des Sāriputta und Mogallāna umfasste, kann hier nicht näher ausgeführt werden; nur soviel möge bemerkt sein, dass sich in ähnlicher Weise wie für die Periode der Askese auch für die Schilderung der anderen Erlebnisse Buddhas während dieses Zeitraumes eine gemeinsame Vorlage der späteren Überlieferung feststellen lässt.

Die Art, wie die anderen Bearbeitungen den Inhalt des Exzerptes wiedergeben, ist im 8. Abschnitt ausgeführt. Bemerkenswert ist besonders die verhältnismässig grosse Selbständigkeit des chinesischen Berichtes; es scheint daraus hervorzugehen, dass die Schule der Dharmaguptas, aus der dieser Bericht, der nur die Übersetzung einer Sanskritquelle ist, stammt, bei der Schilderung der duṣkaracaryā sich in einigen Punkten von der übereinstimmenden Überlieferung der Sthaviras, Sarvāstivādins und Mahāsāṃghikas unterschieden hat. Die wesentlichen Teile sind allerdings auch hier dieselben wie bei den anderen Schulen.

Diese Übereinstimmung beweist das hohe Alter und die Authentizität der Nachrichten über die duṣkaracaryā [1]. Inwiefern

1) Eine Anspielung auf Buddha Askese gibt vielleicht auch die bei einigen Autoren erhaltene Notiz des Megasthenes über die Samanen oder Sarmanen (d. h. śramana). Bei Strabo Geogr. und Clem. Alex. sagt Megasthenes: „δύο γένη, ὧν τοὺς μὲν Βραχμᾶνας καλεῖ, τοὺς δὲ Σαρμάνας (Clem. Al. καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται) ὀρύζῃ καὶ ἀλφίτοις τρεφομένους;“ und Bardesanes führt (Hieron. ad Jovin., Porphyr.) an: „alterum Samanaeos, qui tantae continentiae sint, ut vel *pomis arborum* juxta Gangem fluvium vel *oryza* vel *farinae* alantur cibo.“ Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem über Buddhas Nahrung Berichteten ist diesen Stellen nicht abzusprechen. Mit den Σαρμάνες oder Samanaei sind offenbar die Buddhisten gemeint. Da nun die Buddhisten von den ihnen gespendeten, aus den gewöhnlichen Volksnahrungsmitteln bestehenden Almosen leben, wird die Annahme wahrscheinlich, dass in den Angaben des Megasthenes eine Verwechslung mit der Nahrung Buddhas während seiner Askese vorliegt, die dem wissbegierigen Griechen auch wohl geschildert

sich aus der Erscheinung, dass den verschiedenen Darstellungen der südbuddhistische Bericht S_1 als Grundlage gedient hat, auf die Abhängigkeit der nördlichen Schulen von den Sthaviras Schlüsse ziehen lassen, kann hier nicht näher untersucht werden.

Als die älteste Tradition über die duṣkaracaryā, die auf die älteste Zeit des Buddhismus zurückgeht, ist demnach folgendes festzustellen:

Nachdem Buddha in der Schule des Āḷāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta vergebens zur Erleuchtung zu gelangen versucht hatte, kam er auf seiner Wanderung nach Uruvelā am Nerañjanā-Fluss und beschloss hier nach der Sambodhi zu ringen. Dort oder auch schon vorher kamen ihm die drei Gleichnisse in den Sinn, aus denen er schloss, dass er die dazu nötigen Anforderungen erfülle und somit der Erleuchtung fähig sei. Er wendete nun verschiedene Methoden an um zur Sambodhi zu gelangen. Zuerst wollte er durch Verschluss der Atemwege und durch absichtliches Herbeiführen ekstatischer Zustände sein Ziel erreichen; aber das Resultat waren starke Schmerzen verschiedener Art und er kam damit der Sambodhi nicht näher. Dann versuchte er durch gänzliches Verzichten auf Speise, und als er bald einsah, dass dies zum Tode führen müsse, durch möglichste Beschränkung der Nahrung zur Erleuchtung vorzudringen. Aber auch diese Kasteiungen waren ohne Erfolg und sein Körper wurde infolge davon so schwach, dass er zu den einfachsten Verrichtungen unfähig ward. Nun sah Buddha ein, dass er auf falschem Wege sei; und in Erinnerung an eine Ekstase, in die er als Knabe ohne sein Zutun gekommen war, gab er seine Selbstquälereien auf, kräftigte wieder seinen Körper durch Rückkehr zu einer natürlichen Lebensweise und versuchte von nun an durch rein geistige Erwägungen der Erleuchtung teilhaftig zu werden.

Dies ist der Inhalt der ältesten Überlieferung über diese Periode im Leben Buddhas, der man immerhin eine gewisse

---

wurde. Insofern wäre die Notiz wegen ihres Alters nicht ohne Wert: denn Megasthenes war schon um 300 v. Chr. in Pataliputra. — Dass übrigens auch die spätere Zeit sich noch für die Askese Buddhas interessierte, beweist die originelle Darstellung des abgemagerten Buddha, die Sénart im Journal asiatique 1890 publizierte.

historische Glaubwürdigkeit nicht absprechen kann. Die Nachrichten, die S_2 über die übertriebenen Kasteiungen Buddhas bringt, widersprechen dem anderwärts Bezeugten und sind als Beweismittel gegen die Andersgläubigen nachträglich in den Text des Majjhima-Nikāya eingeschoben worden. Die Notizen, in denen Buddhas Familie in die Ereignisse hineingezogen wird, kennzeichnen sich als späte Zusätze; dagegen kann die Erwähnung des Eingreifens der Götter sehr weit zurückverfolgt werden, ohne dass sie natürlich darum dem wirklichen Sachverhalt entsprechen muss. Die Beteiligung der fünf Mönche fehlt im Majjhima-Nikāya, doch geht diese Nachricht auf das Mahāvagga zurück und kann, weil auch aus der Situation leicht erklärlich, wohl als authentisch betrachtet werden; dies wäre dann ein weiterer Beweis dafür, dass die in S_2 gegebene Beziehung der dort geschilderten übermässigen und allzu mannigfaltigen Selbstquälereien auf Buddha erst jüngeren Ursprungs ist.

Was endlich die Dauer von Buddhas Askese betrifft, so wird dieselbe von den späteren Quellen übereinstimmend als sechs Jahre angegeben. Diese Zeitbestimmung findet sich jedoch in keiner der älteren Bearbeitungen dieser Periode von Buddhas Leben, sondern sie ist das Resultat einer künstlichen Berechnung. In dem auf eine sehr frühe Zeit zurückgehenden Padhāna-Sutta des Sutta-Nipāta (III, 2, 22) und auch sonst noch in Gedichten über Māras Versuchungen ist nämlich die Rede von den sieben Jahren, während deren Māra dem Erhabenen vor der Sambodhi nachstellte ohne ihn zu Fall bringen zu können. Auf diese Angabe, die wahrscheinlich nicht wörtlich aufzufassen ist, sondern lediglich einen ziemlich langen Zeitraum bezeichnen soll, gründete nun die Folgezeit ihre chronologische Berechnung. Die Zeit des Aufenthalts bei Āḷāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta wurde ganz willkürlich auf ein Jahr bemessen; darnach blieben noch sechs Jahre für die duṣkaracaryā. Historischen Wert hat aber diese Datierung nicht.

Es bleibt zum Schluss noch zu untersuchen, ob eine Beeinflussung der Berichte über Buddhas duṣkaracaryā durch nichtbuddhistische Quellen nachzuweisen ist. In der Tat findet man bei der Durchmusterung der Dharmasūtras eine ganze Reihe von Parallelen. So ist bei Āpastamba I, 6, 18 u. ö.

eine Anzahl von Nahrungsmitteln als für den Asketen erlaubt bezeichnet, die auch bei S_2 und in der ersten Episode des Lalitavistaraberichtes angeführt sind, nämlich Wurzeln, Früchte, Blätter, Gras. Āpastamba II, 9, 21 ist die Rede von den Asketen, die ohne Feuer, ohne Schutz, ohne Kleidung sind; II, 9, 22 von Gewändern aus Fellen und Rinde (vgl. S_2 ajinaṃ pi dhāremi, vākacīraṃ pi dhāremi). Gautama erwähnt III, 34 die jaṭilaścīrājinavāsāḥ, die Haarflechten tragen und sich in Rinde und Felle kleiden, und gibt im 17. Kapitel die Aufzählung der dem Asketen erlaubten Speisen ähnlich wie Āpastamba. Noch mehr Ähnlichkeiten bieten Vasiṣṭha und Baudhāyana. Vasiṣṭha schreibt IX, 9 ein dreimaliges Bad täglich vor, morgens, mittags und abends (S_2 sāyatatiyakaṃ udakorohaṇānuyogaṃ anuyutto); IX, 11 erwähnt er das Verzichten auf Feuer und Wohnung, X, 7 das Betteln in sieben Häusern (S_2 sattāgāriko), X, 8 ebenfalls das Gewand aus Fellen oder Gras. Baudhāyana endlich befiehlt II, 10, 18, 2 Vorsicht um keinerlei lebende Wesen zu verletzen; im folgenden Absatz schreibt er das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen, das dreimalige tägliche Bad und das Geniessen von Speise nur zu jeder vierten, sechsten oder achten Zeit vor und nennt auch III, 3, 5 ff. die von S_2 angeführte verschiedenartige pflanzliche Nahrung. — Diese Parallelen, die sich leicht vermehren liessen, beziehen sich alle auf den ersten Teil von S_2, sind also ein weiterer Beweis für die spätere Entstehung und nachträgliche Einschiebung dieses Passus in die Schilderung der duṣkaracaryā sowie für die Richtigkeit der Annahme, dass die an den anderen Stellen gegebene Beziehung auf die nichtbuddhistischen Asketen die ursprüngliche ist. Dass auch der Verfasser der Lalitavistara-Episoden die Dharmasūtras als Zusammenfassungen der von ihm beobachteten asketischen Gebräuche der Brāhmanen benutzt hat, bedarf keiner weiteren Begründung.

Auch das System des Yoga, speziell des Haṭhayoga, zeigt in einigen Punkten eine Ähnlichkeit mit der Schilderung von Buddhas Askese. So verhindert der Yogin zu einem bestimmten Zweck das Ein- und Ausatmen mittelst Mund, Nase und Ohren. Der Vergleich mit dem Blasebalg wird angeführt in Svātmārāmas Haṭhayogapradīpikā II, 35 u. ö., das Fernhalten vom Feuer ebenda I, 61, das Hineinstecken einer Schnur in ein Nasenloch und ihr Herausziehen aus dem Munde II, 29. Auch

einige der in der ersten Lalitavistara-Episode erwähnten Nahrungsmittel, die in den Dharmasūtras fehlen, finden sich in den Vorschriften des Yoga, wie Milch, Butter u. s. w. — Dass nun Parallelen zu diesen Stellen in den späteren buddhistischen Texten vorkommen, ist ganz natürlich; denn hier war ja die Bezugnahme auf die nichtbuddhistischen Asketen beabsichtigt. Die Analogien zur Darstellung bei S_1 aber sind nicht derart, das sie den Verdacht einer Beeinflussung von S_1 durch die Yogatexte wachrufen. Abgesehen davon, dass diese Vorschriften einer weit späteren Zeit angehören, ist es sehr leicht erklärlich, dass Buddha diese wohl schon zu seiner Zeit geübten Praktiken kannte und auch sie während seines Ringens nach der Erleuchtung eine Zeitlang betätigte. Der Vergleich des Atmens mit dem Blasebalg aber ist so naheliegend, dass hierin eine Abhängigkeit der buddhistischen Schilderung von anderen Quellen nicht anzunehmen ist. —

Eigentümlich sind noch die Berührungspunkte, welche die Literatur der Jainas mit der duṣkaracaryā aufweist. Es bestehen ja überhaupt in der Lebensgeschichte des Buddha und des Mahāvīra, wie sie die Tradition erzählt, auffallend viele Parallelen. So wird auch von Mahāvīra das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen während der Betrachtung, sowie das sich der Hitze Aussetzen bezeugt (Kalpa-Sūtra ed. H. Jacobi, S. 63 f.). Eine starke Ähnlichkeit mit der buddhistischen Überlieferung findet sich ferner im Āyārāṅga-Sūtra. Hier heisst es I, 8, 4, 3 ff.:

Sisiraṃni egadā bhagavaṃ
chāyāe jhāti āsī ya.
4 Āyāvaī ya gimhāṇaṃ
acchati ukkuḍue abhitāve;
cha jāvaittha lūhenaṃ
oyaṇamaṃthukummāseṇaṃ.
5 Chāṇi tinni paḍiseve
aṭṭha māse ajāvae bhagavaṃ;
apiittha egayā bhagavaṃ
addhamāsaṃ aduvā māsaṃ pi;
6 avi sāhie duve māse
chap pi māse aduvā apiittha

Während der Kälte war der Erhabene manchmal im Schatten in Nachdenken versunken. Und bei der Wärme des Sommers sass er gekauert in der Hitze; und er lebte von Rauhem, von Reisbrei, Rührtrank und saurem Schleim. Dieser drei sich bedienend lebte der Erhabene acht Monate. Manchmal trank der Erhabene nicht einen halben Monat lang oder einen ganzen Monat; er trank auch

rāovarāyaṃ apaḍinne; annagilāyaṃ egayā bhuṃje.	zwei Monate nicht und darüber und auch sechs ganze Monate, bei Nacht und Tag nichts begehrend; manchmal verzehrte er ausgestossene Speise.
7 Chaṭṭheṇaṃ egayā bhuṃje aha vā aṭṭhameṇa dasameṇaṃ; duvālasameṇa egayā bhuṃje pehamāṇesamāhiṃapaḍinne.	Jedes sechste Mal ass er manchmal oder jedes achte oder zehnte Mal; jedes zwölfte Mal ass er manchmal, nichts begehrend, die Beschauung betrachtend.
14 Avi jhāti se Mahāvīre āsaṇatthe akukkue jhānaṃ.	Und Mahāvīra versenkte sich in Betrachtung im Sitzen verharrend ohne sich zu bewegen.

Die Parallelen beziehen sich also ebenfalls vor allem auf den ersten Teil von S_2. Allerdings haben auch sie verdächtige Ähnlichkeit mit den Vorschriften der Dharmasūtras; aber doch scheint ein spezielles Abhängigkeitsverhältnis zwischen dieser jainistischen Stelle und der buddhistischen Schilderung vorhanden zu sein, denn eine gleichheitliche Hervorhebung derselben Betätigungen ist bei beiden nicht zu verkennen. Die Frage, welcher der beiden Berichte die Priorität für sich in Anspruch nehmen darf, ist nicht schwer zu lösen. Das Āyāraṅga-Sūtra ist als der erste der zwölf Aṅgas eines der wichtigsten und ältesten kanonischen Bücher der Jainas, wenn die schriftliche Fixierung auch erst in die Mitte des 5. Jahres n. Chr. gesetzt wird. Die citierte Stelle passt sehr gut in den Zusammenhang und enthält nichts, was einen Zweifel an ihrer Authentizität erwecken könnte. Die geschilderte Askese ist nicht übertrieben und mutet dem Glauben nichts Unmögliches zu. Eine apologetische, gegen die Brāhmaṇen gerichtete Tendenz ist allerdings nicht zu verkennen. Bei dem ersten Teil von S_2 ist es aber aus anderen Gründen schon klar, dass er späteren Ursprungs ist und nur dem Streben nach Widerlegung der Einwürfe Andersgläubiger seine Entstehung verdankt. Da nun, wie aus einer Menge von Stellen im Tripiṭaka hervorgeht, Mahāvīra und seine Sekte vielfach in unfreundliche Berührung mit den Jüngern Buddhas kam und auch in den nächsten Jahrhunderten vor der brāhmaṇischen Reaktion die Jainas die gefährlichsten Konkurrenten der Buddhisten blieben, ist es sehr wahrscheinlich,

dass die Stelle bei S_2 ihre Spitze auch gegen die Jainas richten sollte und darum absichtlich die für Mahāvīra in Anspruch genommenen asketischen Betätigungen auf Buddha überträgt.

Die Nachrichten aber, die S_1 und im Anschluss daran N_1 enthält, werden durch die Vergleichung mit den brāhmaṇischen und jainistischen Texten nicht berührt: sie behalten ihren Wert als die einzige zuverlässige Kunde von jenem wichtigen Abschnitt im Leben Buddhas.

Die Āsphānaka-Ekstase.

Im 17. Adhyaya des Lalitavistara kommt wiederholt der Ausdruck „āsphānakaṃ dhyānaṃ“ vor als Bezeichnung des willkürlich herbeigeführten exstatischen Zustandes, vermittelst dessen Buddha zur Sambodhi zu gelangen hoffte. Auch das Mahāvastu bringt dies Wort; sonst kommt es in der Sanskritliteratur nicht vor. Während nun das Mahāvastu sich auf den Ausdruck selbst beschränkt, glaubt der Verfasser des Lalitavistara einen Kommentar hinzufügen zu müssen; er sagt (ed. Calc. p. 314, 12 ff.; ed. Lefmann p. 250, 14 ff.): kena karaṇenocyate āsphānakamiti? . . . (Diese vierte Ekstase besteht im Anhalten des Ein- und Ausatmens; sie ist unerreichbar für alle anderen, selbst für einen Pratyekabuddha oder einen anderen Bodhisattva) . . ataścāsphānakaṃ nāmocyate; ākāśam*aspharaṇam* akaraṇaṃ avikaraṇaṃ tacca sarvaṃ *spharati*ti hyākāśasamaṃ taddhyānaṃ; tenocyate āsphānakamiti. „und davon heisst sie Āsphānaka. Der unbewegliche, unerzeugte, unveränderte Luftraum, er zittert ganz; deshalb ist diese Ekstase dem Luftraum ähnlich; darum wird sie āsphānaka genannt.“

Es ist offensichtlich, dass diese Erklärung nichts erklärt; dem Verfasser war das Wort ganz unklar. Was bedeutet es aber?

Es scheint hier eine der Stellen vorzuliegen, die es wahrscheinlich machen, dass die nordbuddhistischen Texte auf eine in Pāli verfasste Vorlage zurückgehen. (Vgl. S. 89 ff.) S_1 hat auch diesen Ausdruck, aber in der Form „appānakaṃ

jhānaṃ“. Dies „appānakaṃ“ war dem nordbuddhistischen Bearbeiter dunkel und er ersetzte es durch āsphānakaṃ, indem er es seinen Nachfolgern überliess, diesem Wort einen Sinn zu geben[1]. Bei appānaka läge es am nächsten an a + prāṇaka zu denken; und Neumann scheint das Wort auch so aufzufassen, denn er übersetzt „atemlos“. Das n von prāṇa ist aber cerebral, während appānaka ein dentales n hat. Eine der Handschriften der Nidānakathā schreibt deshalb auch „appāṇaka“. Die einfachste Lösung ist die Ableitung aus *alpa + anaka*, also „wenig Atem habend“; bei den Formen von der Wurzel an bleibt das dentale n oft erhalten. Diese Erklärung gibt einen ähnlichen Sinn wie a + prāṇaka, bedingt aber keine lautliche Veränderung. In der Übersetzung wurde übrigens „atemlos“ beibehalten.

---

1) Die skrt. āsphānaka entsprechende Pāliform müsste apphānaka lauten, was der Bearbeiter der nördlichen Version nicht beachtete. Der Verlust der Aspirata ist nur in ganz seltenen Fällen möglich: vgl. Kuhn, Beiträge zur Pāli-Grammatik, S. 41.



Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei in Bonn.

GRUNDRISS DER INDO-ARISCHEN PHILOLOGIE UND ALTERTUMSKUNDE

Begründet von
GEORG BÜHLER,
fortgesetzt von
F. KIELHORN,
Professor des Sanskrit an der Universität Göttingen.

In diesem Werk soll zum ersten Mal der Versuch gemacht werden, einen Gesamtüberblick über die einzelnen Gebiete der indo-arischen Philologie und Altertumskunde in knapper und systematischer Darstellung zu geben. Die Mehrzahl der Gegenstände wird damit überhaupt zum ersten Mal eine zusammenhängende abgerundete Behandlung erfahren; deshalb darf von dem Werk reicher Gewinn für die Wissenschaft selbst erhofft werden, trotzdem es in erster Linie für Lernende bestimmt ist.

Gegen dreissig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich vereinigt, um diese Aufgabe zu lösen, wobei ein Teil der Mitarbeiter ihre Beiträge deutsch, die übrigen sie englisch abfassen werden. (Siehe nachfolgenden Plan.)

Besteht schon in der räumlichen Entfernung vieler Mitarbeiter eine grössere Schwierigkeit als bei anderen ähnlichen Unternehmungen, so schien es auch geboten, die Unzuträglichkeit der meisten Sammelwerke, welche durch den unberechenbaren Ablieferungstermin der einzelnen Beiträge entsteht, dadurch zu vermeiden, dass die einzelnen Abschnitte gleich nach ihrer Ablieferung einzeln gedruckt und ausgegeben werden.

Der Subskriptionspreis des ganzen Werkes beträgt durchschnittlich 65 Pf. pro Druckbogen von 16 Seiten; der Preis der einzelnen Hefte durchschnittlich 80 Pf. pro Druckbogen. Auch für die Tafeln und Karten wird den Subskribenten eine durchschnittliche Ermässigung von 20 % auf den Einzelpreis zugesichert. Über die Einteilung des Werkes gibt der nachfolgende Plan Auskunft.

Band I. Allgemeines und Sprache.

1)*a. Georg Bühler. 1837—1898. Von *Jul. Jolly*. Mit einem Bildnis Bühlers in Heliogravüre. Subskr.-Preis M. 2.—, Einzel-Preis M. 2.50.
   b. Geschichte der indo-arischen Philologie und Altertumskunde von *Ernst Kuhn*.
2) Urgeschichte der indo-arischen Sprachen von *A. Thumb*.
3) a. Die indischen Systeme der Grammatik, Phonetik und Etymologie von *B. Liebich*.
   *b. Die indischen Wörterbücher (Koṣa) von *Th. Zachariae*. Mit Indices. Subskr.-Preis M. 2.20, Einzel-Preis M. 2.70.
4) Grammatik der vedischen Dialekte von *A. A. Macdonell* (engl.).
5) Grammatik des klassischen Sanskrit der Grammatiker, der Litteratur und der Inschriften sowie der Mischdialekte (epischer und nordbuddhistischer) von *H. Lüders*.
*6) Vedische und Sanskrit-Syntax von *J. S. Speyer*. Mit Indices.
   Subskr.-Preis M. 4.25, Einzel-Preis M. 5.25.
7) Paligrammatik von *R. O. Franke*.

Fortsetzung siehe nächste Seite.

Grundriss der indo-arischen Philologie (Fortsetzung).

*8) Grammatik der Prakritsprachen von *R. Pischel.* Mit Indices.
Subskr.-Preis M. 17.50, Einzel-Preis M. 21.50.

9) Grammatik und Litteratur des tertiären Prakrits von Indien von *G. A. Grier*
(englisch).

*10) Litteratur und Sprache der Singhalesen von *Wilh. Geiger.* Mit Indices.
Subskr.-Preis M. 4.—, Einzel-Preis M. 5.—.

*11) Indische Paläographie (mit 17 Tafeln) von *G. Bühler.*
Subskr.-Preis M. 15.—, Einzel-Preis M. 18.50.

Band II. Litteratur und Geschichte.

1) Vedische Litteratur (Sruti).
a. Die drei Veden von *K. Geldner.*
*b. The Atharva-Veda and the Gopatha-Brāhmana by *M. Bloomfield* (englisc
Mit Indices. Subskr.-Preis M. 5.40, Einzel-Preis M. 6.40.

2) Epische Litteratur und Klassische Litteratur (einschliesslich der Poetik u
der Metrik) von *H. Jacobi.*

3) Quellen der indischen Geschichte.
a. Litterarische Werke und Inschriften von *F. Kielhorn* (engl.).
*b. Indian Coins (with 5 plates) by *E. J. Rapson* (engl.). Mit Indices.
Subskr.-Preis M. 5.20, Einzelpreis M. 6.20.

4) Geographie von *M. A. Stein.*

5) Ethnographie von *A. Baines* (engl.).

6) Staatsaltertümer } von *J. Jolly* und
7) Privataltertümer } Sir *R. West* (englisch).

*8) Recht und Sitte (einschliessl. der einheimischen Litteratur) von *J. Jo*
Mit Indices. Subskr.-Preis M. 6.80, Einzel-Preis M. 8.30.

9) Politische Geschichte bis zur muhammed. Eroberung von *I. F. Fleet* (en

Band III. Religion, weltl. Wissenschaften und Kun

1) *a. Vedic Mythology by *A. A. Macdonell* (engl.). Mit Indices.
Subskr.-Preis M. 8.20, Einzel-Preis M. 9.70.
b. Epische Mythologie von *M. Winternitz.*

*2) Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber von *A. Hillebrandt.*
Subskr.-Preis M. 8.—, Einzelpreis M. 9.50.

3) Vedānta und Mīmāṁsā von *G. Thibaut.*

*4) Sāmkhya und Yoga von *R. Garbe.* Mit Indices. Subskr.-Preis M. 2
Einzelpreis M. 3.20.

5) Nyāya und Vaiśeṣika von *A. Venis* (engl.).

6) Vaiṣṇavas, 'Saivas, Sauras, Gāṇapatas, Skāndas, Sāktas, } Bhaktimārga { von *R. G. Bhandarkar* (englisch).

7) Jaina von *E. Leumann.*

*8) Manual of Indian Buddhism by *H. Kern* (engl.). Mit Indices.
Subskr.-Preis M. 6.10, Einzel-Preis M. 7.60.

*9) Astronomie, Astrologie und Mathematik von *G. Thibaut.*
Subskr.-Preis M. 3.50, Einzel-Preis M. 4.—.

*10) Medizin von *J. Jolly.* Mit Indices. Subskr.-Preis M. 6.—, Einzel-Preis M. 7.
Auf Grund dieser Arbeit wurde Professor J. Jolly zum Ehrendoctor der me
zinischen Fakultät der Universität Göttingen ernannt.

11) Bildende Kunst (mit Illustrationen) von *J. Burgess* (engl.).

12) Musik.

*NB. Die mit * bezeichneten Hefte sind bereits erschienen.*

»Auch diesem vierten in der Reihenfolge der Grundrisse möchte man, allen je
zur Beherzigung, die im Zeitalter derselben ihre philologische Laufbahn antreten,
Wort mit auf den Weg geben: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um
zu besitzen! Diese Grundrisse haben wie die Janusbilder zwei Gesichter, die nach e
gegengesetzten Seiten schauen: rückwärts und vorwärts. Durch die Arbeiten der vor
gegangenen Geschlechter, die sie zusammenfassen, legen sie Zeugnis ab von der geisti
Energie, die sich allmählich auf den verschiedenen Einzelgebieten, welche in ihr
inneren und äusseren Zusammenschluss die jedesmalige Philologie ausmachen, a
gespeichert hat. Unter diesem Gesichtspunkt bedeuten sie zugleich deren Reiferklär
gewissermassen durch den spontanen Act des Unternehmens als solchen, durch das
Voraussicht seiner Durchführbarkeit geplante Werk selber. Die kommenden Geschlech
aber, die es gebrauchen, werden in ihm eine gesicherte Grundlage ihrer Arbeiten find
und stehen deshalb nicht bloss bleibend in Dankesschuld, sondern tragen auch die ern
Verpflichtung, ihrerseits die Summe der bereits vorhandenen Energie zu vermehren,
Forschung immer neue Wege zu eröffnen, günstigere Aussichtspunkte zu erschliessen
Mit dem ersten Hefte hat sich der indo-arische Grundriss vortrefflich inauguri
Wünschen wir dem kühnen Unternehmen einen gleich vortrefflichen Fortgang.«

Literar. Centralblatt 1896, Nr. 36.

